2 3
1

# Zeitschrift

für

# Philosophie und philosophische Kritik.

Im Verein mit mehreren Gelehrten

vormals herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici,

redigirt

von

Dr. Richard Falckenberg,

Professor der Philosophie in Erlangen.

Neue Folge

Bd. 97

~~Sechsundneunzigster Band.~~

Halle-Saale.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1889.

# Zur Geſchichte der Zahlprinzipien in der griechiſchen Philoſophie.

## Monismus und Antithetik bei den älteren Joniern und Pythagoreern.

Von

**Karl Joël.**

Es giebt keinen Zufall. Das iſt vielleicht das oberſte der Dogmen, die gleichſam die Religion der Wiſſenſchaft konſtituiren. Und jede Religion hat ihren Fanatismus. Der maßvolle, echte Wiſſenſchaftseifer fügt die Einzelerſcheinungen, ihre Selbſtändigkeit achtend, unter die natürliche Ordnung ihrer eingeborenen Geſetze und Prinzipien, der Fanatismus vergewaltigt ſie durch den Zwang einer fremden Syſtematik. Wenn nun hier, wie das Thema es ankündigt, große Erſcheinungen der griechiſchen Philoſophie unter feſten Prinzipien aufgefaßt werden ſollen, wenn wir, um der Orientirung willen, weiter ausgreifend und die Grundtendenzen ſpäterer Studien ſchon jetzt vorwegnehmend, behaupten, daß die Prinzipien des Monismus und der Antithetik auch für Heraklit und die Eleaten gelten, daß die übrigen Vorplatoniker von Empedokles an insgeſamt*) pluraliſtiſche Antithetiker ſind und endlich, daß die Antithetik zur Überwindung gelangt in Platos triadiſtiſcher Philoſophie, — iſt das alles nicht ſchon offenbarer Fanatismus? Gerade für dieſen Geſchichtsabſchnitt hat ſich ja ſolcher Fanatismus in der Hegel'ſchen Auffaſſung, die in der Aufeinanderfolge der Philoſophen nur die Aufeinanderfolge der logiſchen Kategorieen ſich wiederſpiegeln ſah, genugſam warnend illuſtrirt. Und wenn nun hier ſtatt der logiſchen Kategorieen die Prinzipien des Monismus und des Pluralismus, der Antithetik und des Triadismus auftreten,

*) Über die Sokratik erneuert den antithetiſchen Monismus in höherem Sinne.

ſo ſcheint nur an Stelle des geiſtreichen ontologiſchen Schemas ein geiſtloſes arithmetiſches den geſchichtlichen Verlauf vergewaltigen zu ſollen. Gewiß, das Beiſpiel Hegel's warnt uns hierin vor dem falſchen Wege. Aber ſchreckt es uns vielleicht auch vom richtigen ab? Richtig an Hegel's Gedanken iſt, daß die Klaſſifikation der Philoſophen und die Darſtellung des in ihrer Aufeinanderfolge ſich darbietenden geſchichtlichen Fortſchritts von einem einheitlichen Geſichtspunkt diktirt ſein muß, — aber von einem immanenten und apoſteriori ſchen, nicht wie bei Hegel von einem tranſcendenten, fremden, den Objekten mit ſeiner ganzen Schematik vorausgehenden; denn wer es gut meint mit der Metaphyſik, läßt ſie in der Geſchichtsſchreibung außer Spiel. Richtig iſt ferner, daß in jenem geſchichtlichen Verlauf ſich thatſächlich ein erkennbarer, feſte Geſetze des menſchlichen Geiſtes wiederſpiegelnder Zuſammenhang und Fortſchritt kundgiebt, — wenn auch ein pſychologiſcher, nicht wie bei Hegel ein logiſcher oder beſſer rein logiſcher; denn auch das Pſychologiſche trägt ein Logiſches in ſich. Es iſt auch richtig, daß der Geſichtspunkt jener Klaſſifikation, der Beurteilung des gegenſeitigen Verhältniſſes der Philoſophen kein offenkundiger und accidentieller, kein äußerlich gegebener, von der Oberfläche des geſchichtlichen Stoffes abgeſchöpfter ſein darf, wie man etwa die Vorſokratiker in Jonier und Dorier oder in Ethiker und Phyſiker eingeteilt hat, ſondern erſt geſucht und aufgebracht ſein muß, aber darum nicht fremd und frei von außen zugeführt, ſondern aus dem eigenen unausgeſprochenen Kern gehoben ſein ſoll. Nicht neues erzeugen noch altes bloß wiederholen ſoll ja der Hiſtoriker, ſondern ſchlummerndes wecken. Richtig iſt endlich, daß die Gedankenwelt eines Denkers und vielleicht mehrerer Denker in einem Punkte ſich koncentrirt, aber darum liegen noch nicht, wie Hegel es will, die Gedankencentren einer ganzen Klaſſe von Denkern in einer mathematiſch geraden Linie und es iſt weder möglich, das Weſen einer geſchichtlichen Gruppe durch eine ſchematiſche Begriffsformel noch das Weſen eines einzelnen Denkers durch einen Teilbegriff ausſchöpfend wiederzugeben. Solange geiſtige Individuen nicht eindimenſionale Schattenpunkte, ſondern Organismen voll

eigener gegliederter Buntheit ſind, ſo lange werden ſie ſich ſträuben gegen ſo paſſiv niedrige Rollen.

In allen dieſen Beziehungen halten die oben genannten Prinzipien ſich von jeglichem Hegelianismus fern. Aber noch weit anſpruchsloſer treten ſie auf. Sie behaupten garnicht einen entſcheidenden Geſichtspunkt der Klaſſifikation abzugeben und wollen an ſich garnicht das Weſen der Philoſophen zum prägnanten, vollgenügenden Ausdruck bringen, ſie wollen nur eine vernachläſſigte Seite ihrer Natur ſchärfer punktiren. Sie ruhen nur auf der leicht zugeſtandenen Vorausſetzung, daß es intellektuelle Stilformen, Geiſtesmoden giebt — ein Parteiiſcher würde ſie Krankheiten nennen —, die größer ſind als einzelne denkende Individuen und eine ganze Reihe von Denkern ſich unterwerfen und charakteriſiren, ſolange bis ein originaler Geiſt, wieder größer als jene ihre Feſſeln abwirft d. h. ſie widerlegt und neuere, beſſere Formen annimmt.

Aber vielleicht iſt ſchon der Name Prinzip hier zu vornehm, zu pointirt. Es gilt vorerſt nur eine Reihe paralleler Erſcheinungen in den genannten Denkſyſtemen zuſammenzuſtellen und zu fragen, ob ſie zahlreich und wichtig genug ſind, um mehr als zufällig zuſammenzuſtimmen, um in Beziehung zu ſtehen und, wenn nicht eine mächtig hervortretende Seite der Natur jener Denkſyſteme, doch eine merkwürdige Eigentümlichkeit derſelben zu konſtituiren. Mag man nun dieſe eigentümliche Tendenz der Syſteme zum grundlegenden Thema derſelben, zur tiefinnerſten Urkraft erheben, die ſie ſchafft, durchdringt und beherrſcht, oder mag man in ihr nur einen feinen Windhauch ſehen, der über die Syſteme hinfahrend einige der oberſten Gedankenſpitzen nach ſeiner Zugrichtung hin kräuſelt; es ſoll uns genügen, ſolche Tendenzen als Tendenzen, ihr thatſächliches Walten in jenen Syſtemen aufgezeigt zu haben.

Es kann dieſe eigentümlichen Tendenzformen — wir wollen ihnen nach obiger Erläuterung den gebräuchlichen Namen Prinzipien wiedergeben — nicht der Vorwurf treffen, daß ſie die Syſteme gewaltſam auf einen Punkt hin feſſeln, wie etwa die Hegel'ſchen Kategorieen ſie nur auf die Ontologie hin beziehen. Nicht nur,

daß ſie ja garnicht wie dieſe den ganzen Gedankenkörper jedes Syſtems zu erfaſſen behaupten, ſie ſind bei ihrer formalen Natur wirklich geeignet, ſich allen Seiten eines Syſtems anzupaſſen. Die Prinzipien namentlich der Antithetik und des Triadismus durchziehen in gleicher Weiſe das ontologiſche Gebiet wie das logiſche, das ethiſche, das phyſikaliſche, das grammatiſch-ſtiliſtiſche.

Wir nannten ſie Stilformen; auch deshalb, weil ſie gar viel vom Geiſte der Denker kundgeben wie die Stilformen in der Kunſt vom Geiſte der ſie ſchaffenden Zeiten und Völker. Aber ſind denn nur in der Kunſt, weil ſie den Beruf hat, das Innere im Aeußern auszuprägen, die äußeren mathematiſchen Formen von inhaltlicher Bedeutung? Das Feuer der Scheiterhaufen und das Fallſchwert der Guillotine ſtanden, wenn man will, auch nur im Dienſte der Mathematik. Die Religionen und die politiſchen Staatsformen — wodurch unterſcheiden ſie ſich äußerlich mehr als durch die Zahl, die ſie an der Spitze tragen? Und die Philoſophie, der es obliegt, gerade die höchſten Türme des großen menſchlichen Geiſtespalaſtes auszubauen, hat erſt recht das ſtärkſte Intereſſe an dem Zahlenverhältnis ſeiner Architektonik. Iſt die Welt eine Welt geſchloſſener Einheit, oder eine Welt freier auseinanderſtrebender Vielheit, eine Welt des Widerſpruchs und der Gegenſätze oder eine Welt der Vermittlung, Verſöhnung und Steigerung? Schon auf dieſe inſtinktiven Temperamentsfragen antwortet die Zahl und trägt ihre Antwort in der architektoniſchen Syſtematik zur Anſchauung hinaus. Die Philoſophie iſt nun einmal nicht die exakte Wiſſenſchaft, die das Recht hat, Teil an Teil anzuſetzen, nachdem ſie ihn der Mitteilſamkeit der Empirie abgeſchmeichelt. Sie iſt nun einmal keine Statiſtik, ſondern eine Architektonik, keine Wiſſenſchaft der Bauſteine, ſondern des Grundriſſes. Sie zählt nicht, ſondern ſie zeichnet. Und als die Wiſſenſchaft der oberſten Teilungen und Zuſammenſetzungen iſt ſie trotz alles Widerſpruchs, ſo lange ſie nicht knechtiſch dient, ſolange ſie ſie ſelbſt iſt, deduktiv; ſie *iſt* es und, was hier noch weit wichtiger, — ſie *war* es. Und da ſie nun als die einzige von den Wiſſenſchaften die Zahl nicht empfängt, ſondern giebt, ſo iſt ſie, die keine Willkür kennt, zu definiren als

die Wiſſenſchaft, der die Zahl nichts zufälliges, gleichgültiges iſt, ſondern die in der Zahl ihr Weſen, ihren Geiſt und ihre Richtung ausprägt. Woher dieſes einzige, abſonderliche Schickſal unter den Wiſſenſchaften, daß ſie nur einen ewigen Wechſel von Syſtemen gezeitigt hat? Weil keine ihrer Geſtaltungen etwas lernen kann, keiner etwas angeſetzt, hinzugefügt werden kann und jede ſterben und einer neuen Platz machen muß, ſobald ſie in ihrer Ganzheit unbrauchbar geworden, mit anderen Worten, weil eben jede in ihrer Zahl ihr Weſen trägt.

Rätſelvolle Natur des Menſchengeiſtes, die für ihr Denken die letzte Befriedigung nur findet in der Harmonie eines Syſtems! Auch der fühlloſeſte Realiſt, der ſein Denken vor jedem warmen Hauch „ſubjektiver Vorurteile“ ängſtlich verſchließt, auch er kann ſich dem Gebot nicht entziehen und wird ſein Syſtem, bewußt oder unbewußt, aufbauen voll harmoniſcher Proportionen, getreu den Geſetzen der Symmetrie. Und dieſe Harmonie — worin liegt ſie anders als in der begünſtigten Wiederkehr gewiſſer Zahlen? Und dieſe Zahlen — worin anders ſind ſie begründet als im Geiſt des Syſtems, des Denkers, nicht in der Natur, — denn die Zahlen ſind gar verſchieden, die Natur aber ſtets dieſelbe und vielleicht garnicht ſymmetriſch und garnicht harmoniſch!

Es ſoll nicht entfernt geſagt ſein, daß jede einteilende Zahl im Aufbau eines Syſtems von tiefſter hindeutender Beziehung ſei auf den Grundgedanken des Syſtems. Gewiß, gar viele, vielleicht die meiſten dieſer Zahlen ſind bedeutungsloſe, accidentielle Formen, leere, von der Praxis, von tauſend fremden Rückſichten eingegebene Schemata. Aber in jedem vollendeten Syſtem treten gewiſſe konſtituirende Grundzahlen auf, die es durchziehen und die nicht anders ſein können, weil ſie im tiefſten Innern des Syſtems ſelbſt ihren Grund und Urſprung haben. Bevor wir dies an den in Rede ſtehenden Syſtemen verfolgen, noch ein Citat — aus Kant.*) „Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philoſophie faſt immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber

*) Kritik der Urteilskraft S. 38, Anm. ed. Kehrbach.

in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geſchehen, ſo wird ſie entweder analytiſch ſein, nach dem Satze des Widerſpruchs und da iſt ſie jederzeit zweiteilig (quodlibet ens est aut A aut non A) oder ſie iſt ſynthetiſch und wenn ſie in dieſem Fall aus Begriffen a priori (nicht wie in der Mathematik aus der a priori dem Begriffe korreſpondirenden Anſchauung) ſoll geführt werden, ſo muß, nach demjenigen, was zu der ſynthetiſchen Einheit überhaupt erforderlich iſt, nämlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit ſeiner Bedingung entſpringt, die Einteilung notwendig Trichotomie ſein." Und liegt nicht im ſynthetiſchen Apriori, in deſſen Konſtatirung und Determinirung der ganze Kant?*)

Nichts endlich liegt dieſer Unterſuchung ferner, als eine lächerliche Zahlenmyſtik treiben zu wollen, die in der Geſchichtsſchreibung nur Unglück anrichten kann. Sie ſoll — und zwar bei der Größe des Stoffes nur in andeutender Skizzirung — thatſächliche Eigentümlichkeiten konſtatiren und höchſtens verſuchen, dieſelben in ihrem Zuſammenhang mit Kern und Weſen der einzelnen Syſteme darzuſtellen. Es handelt ſich auch garnicht weſentlich um die Eins und die Vielheit, die Zwei und die Drei, ſondern um das, was ſich in dieſen Zahlen ausſpricht, den Einheit und Vereinigung ſuchenden Trieb und den Trieb der Sonderung,

*) Kant ſpielt in der neueren Philoſophie eine ähnliche Rolle als Vater des Triadismus, wie wir ſie Plato für die antike zuweiſen müſſen. Daß in der vorkantiſchen Philoſophie (ähnlich wie in der vorplatoniſchen) eine moniſtiſche und pluraliſtiſche Periode aufeinanderfolgen — man denke bei jener an Bruno und Spinoza, bei dieſer an Leibniz und Wolff —, iſt ſchon längſt, namentlich von Erdmann (Grundr. d. Geſch. d. Philoſ. II., S. 7 u. S. 77) erkannt worden. Syntheſe heißt der neue Gedanke Kants, den alle Nachkantianer lernend aufgenommen und der zur geiſtigen Signatur des 19. Jahrhunderts wurde. Und Syntheſe iſt Triadismus. Demgegenüber ſind die Vorkantianer Analytiker, die nur Theſis und Antitheſis kennen. Was anders als der Mangel des triadiſchen Aufſtiegs durch Synthetik unterſcheidet die Methode Spinoza's von der Hegel's? Man denke auch nur an den ſtets quälenden Parallelismus oder Antagonismus von Körper und Geiſt in der vorkantiſchen Philoſophie, an das principium indiscernibilium des Leibniz, an die Voranſtellung des Satzes der Identität und des Widerſpruchs bei Wolff und anderes mehr, worin ſich die Vorkantianer als echte Antitheker zeigen.

den paralleliſtiſchen oder antithetiſchen Trieb, dem übrigens die Vier faſt ebenſo ſehr dient wie die Zwei, und demgegenüber den Trieb der Vermittlung, Verkettung und Steigerung, den Sinn für Mittelglieder, für Relation und Relativität, für organiſche Verſchlingung, für den Zuſammenſchluß verſchiedener Sphären. — Hier beſchäftigt uns nur der erſte und dritte der genannten Triebe, weil dieſe beiden es ſind, die in den Syſtemen der älteren Jonier und Pythagoreer formgebend auftreten. —

## I. Die älteren Jonier. Thales.

Der primitivſte Organiſationstrieb, der auch dem roheſten Stamm nicht abgeht, der Anfang des politiſchen Lebens äußert ſich in der Wahl eines Häuptlings: Der Anfang der Syſtematik, das erſte Ordnungsbedürfnis gegenüber der Buntheit der Erſcheinungen, das Erwachen des Wiſſensdurſtes und der Wiſſenſchaft — alles Namen für dieſelbe Sache — bethätigt ſich in der Aufſtellung eines Prinzips. Dieſer erſte Schritt und, ſoviel wir wiſſen, kaum mehr als dieſer erſte Schritt, geſchieht bei den Griechen in der Lehre des Thales. Die Thätigkeit der Wiſſenſchaft iſt eine zwiefache und entgegengeſetzte, und nicht mehr als dieſe zwiefache: ein Vereinigen und ein Trennen. Im Anfang der Wiſſenſchaft wiegt der Trieb zu vereinigen vor, im zweiten Stadium der Trieb der Differenzirung. In der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie reicht die erſte Periode bis zu den Eleaten und Heraklit, dieſe und die älteren Jonier und Pyhagoreer umfaſſend, und die zweite ſchließt mit den Sophiſten oder richtiger erſt mit Antiſthenes. Die Sophiſten ſind die Eleaten des Pluralismus und die Eleaten die Sophiſten des Monismus. Entſprechend ſolchem Parallelismus der beiden Perioden iſt ſchon oft die, teilweiſe auf wirklicher Abhängigkeit beruhende, Verwandtſchaft des Heraklit und des Protagoras, des Zeno und des Gorgias, des Anaximander und des Anaxagoras*) konſtatirt worden. Wie es Regel iſt in der

*) Schon Ariſtoteles und Theophraſt zeigen, wie beider Grundlehren faſt zuſammenfallen, wenn eben nicht der ſtrenge Monismus Anaximanders und der Pluralismus des Anaxagoras wäre. Vgl. Zeller, Philoſ. d. Griechen. I. 192 f. 4.

Wiſſenſchaft, wird erſt ein neuer, halbrichtiger Gedanke — hier die Idee der Einheit als die eine notwendige Seite der Syſtembildung — ſcharf erfaßt, einſeitig ausgeſtaltet und bis zum karrikirenden Extrem (Zeno, Heraklit) getrieben, hierauf nach eingetretenem Umſchlag ſein ebenſo halbrichtiges Gegentheil ebenſo ſcharf erfaßt, ebenſo einſeitig ausgeſtaltet und ebenſo zum karrikirenden Extrem (Sophiſten, Antiſthenes) getrieben, bis endlich in einer geſunden Vermittlung beider Gedanken die höhere Wahrheit erſteht. (Plato.)

Die Jonier, die Pythagoreer, die Eleaten, ſie behaupten alle ausnahmslos, in bunten Variationen, aber mit ſtärkſter Präziſion: das Eine iſt das Urſprüngliche, und ebenſo einſtimmig nennen die Späteren das Viele das Urſprüngliche. Im Grunde iſt ſchon Empedokles, ſind auch Anaxagoras und die Sophiſten Atomiſtiker. Nicht bloß in der entſchiedenen Behauptung, daß der Welt *ein* Prinzip zu Grunde liege, bekundet ſich der Monismus jener andern. In der Freude am ewigen regressus des Geſchehens bei den älteren Joniern, im Rauſch des Analogiſirens und Harmoniſirens bei den Pythagoreern, in der fanatiſchen Wolluſt, auf dem Altar des Einen das Werden und das Viele hinzuſchlachten, bei den Eleaten, im wirbelnden Drang alle Gegenſätze in eins zu ſchmelzen, bei Heraklit, in all dem bricht der unitariſche Trieb mit inſtinktiver Urgewalt hervor. Das Viele ſinkt herab zu quantitativen Beſtimmungen, Aggregatzuſtänden des Einen oder zum bloßen Schein. Die Einheit tritt in zwei verſchiedenen Geſtalten auf. Wo der Blick mehr nach außen, nach dem Phyſiſchen und dem Wechſel hin gewandt iſt, da erſcheint diejenige Einheit, die dem Phyſiſchen und den Wechſel gehört: die Unendlichkeit. Wo der Blick mehr nach innen gezogen an der vom Verſtande feſtgehaltenen Anſchauung, d. h. an Sein hängt, da nur erſcheint die Einheit als reine Einheit.

Beide oben gekennzeichneten Richtungen, Monismus und Pluralismus, haben trotz alles Gegenſatzes *eine* gemeinſame Aufgabe, eine Aufgabe, an der ſie beide ſcheitern: ſie ſollen die Einheit und die Vielheit miteinander verſöhnen. Und das Mittel dieſer Verſöhnung iſt beiden — die Antithetik. Und dieſes gemeinſame Mittel, für die einen die Brücke von der Einheit,

zur Vielheit, für die andern von der Vielheit zur Einheit, zeigt ſich ſo mächtig, ſo lebendig, ſo wechſelreich in ihrer Hand, daß es in ihren Syſtemen dem moniſtiſchen oder pluraliſtiſchen Element an Bedeutung mindeſtens gleichkommt. Nur bei Thales wird die Antithetik vermißt. Sehr begreiflich; im Anfang empfindet das Denken eben noch nicht den ganzen tragiſchen Konflikt zwiſchen der Einheit und der Vielheit, den Drang und die ſchwere Pflicht, ſie zu verſöhnen. Es hat ſoviel naive Freude an dem erſten Schritt der wiſſenſchaftlichen Welterklärung, der Vereinigung des Unterſchiedenen, daß es darüber den zweiten Schritt, die Wiederauslöſung der Unterſchiede aus dem Einen vergißt. Hier hat der Geiſt noch garnicht das rechte Streben, das volle Weltbild im eigenen Denken nachzuerzeugen.

So beginnt der große Vermählungsprozeß des Denkens mit der Welt, den man Wiſſenſchaft nennt. Das Denken nimmt zunächſt die Welt in ihrer Ganzheit in ſich auf; was aber gedacht wird, kann nur als Einheit gedacht werden. So erſteht zuerſt die Lehre von der Einheit der Welt; aber nicht die reine Einheit iſt gemeint; das ſetzt eine höhere Stufe voraus, wo das Denken ſeine eigene Form belauſcht und mitempfindet, eine größere Emanzipation von der Anſchauung. Zunächſt kann die Welt nur in der Form der Anſchauung, nur ſozuſagen mit den Augen als Einheit der Anſchauung und, da die Anſchauung nur einzelnes bietet, als Einheit in einer beſtimmten Anſchauung vom Denken erfaßt werden. Welche beſtimmte Anſchauung nun das hohe Vorrecht genießt, daß unter ihrer Form die Welt als Einheit in das Denken einzieht, das mag von vielen meiſt unberechenbaren, hier gleichgültigen inneren und äußeren Umſtänden abhängen, die der Pſyche des Denkers eine Anſchauung als die mächtigſte und brauchbarſte darbieten. Nur ein Moment dieſer Wahl ſei hier betont. Die ioniſchen Phyſiker haben wohl Waſſer, Luft und in gewiſſem Sinne auch das Feuer*), nicht aber die Erde als Grundprinzip auf-

*) Nur in gewiſſem Sinne! Vgl. was Ariſtoteles Phyſ. III, 5 als Grund anführt, weshalb die Phyſiker das Feuer ſo wenig wie die Erde (vergl. Met. I. 8) als Urprinzip annahmen. Und doch hat Heraklit das Feuer gerade deshalb in

geſtellt, weil ſie das Bedürfnis empfanden, bei allem Monismus ſich mit der Mannigfaltigkeit in der Welt, mit der Vielheit und dem Werden auseinanderzuſetzen und ſie ſchon in das Urprinzip aufzunehmen. Jene Elemente voll lebendiger Mannigfaltigkeit, die ſich fortwährend ſelbſt zu differenzieren ſcheinen, dienten dieſem Bedürfnis weit beſſer als die ſtarre Erde. Anaximenes und Heraklit erklärten den progressus des Einen zum Vielen und den regressus des Vielen zum Einen durch eine beſondere anſchauliche, phyſikaliſche Antitheſe. Die beiden älteſten Jonier, Thales und Anaximander, die für das phyſikaliſche Wie? dieſer empiriſchen Prozeſſe noch nicht das genügende Intereſſe oder Verſtändnis hatten, fühlten auch wohl hier inſtinktiv das Bedürfnis, das Fehlende zu berückſichtigen und ſuchten vielleicht ihm ſchon im Urprinzip gerecht zu werden, indem ſie das trotz aller Mannigfaltigkeit Widerſpiel und Ebenmaß der Wiederholung zeigende Waſſer (*παλίῤῥοιον*, wie es der Dichter nennt) und das in ſich ſelbſt zurückkehrende Unendliche als Urprinzipien aufſtellten. Beide Prinzipien tragen eine Vorſtellung des progressus und regressus, eine leiſe Antithetik eher in ſich als die regelloſeren, freieren Elemente der Luft und des Feuers, die Prinzipien des Anaximenes und Heraklit. Sie bedurften noch einer beſonderen phyſikaliſchen Antithetik, und daß ſie ihrer bedurften und ſie fanden, in dieſem Leerer- und Reinerwerden der Prinzipien liegt ein wichtiger Geiſtesfortſchritt der jüngeren Denker über jene älteren.

Die Lehre des Thales zeigt am reinſten den ſtarren Monismus, der das Kindesalter der Wiſſenſchaften charakteriſirt. Eine leiſe Ahnung der Antithetik würde bei Thales durchſchimmern, wenn der von Plutach (Plac. I, 3) u. a. uns überlieferte Satz: *ἐξ ὕδατός φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι* in ſeiner ſpeziellen Ausdrucksform wirklich auf Thales und nicht auf Ariſtoteles zurückginge. *) Hier iſt das Widerſpiel des progressus und regressus in der Natur deutlich anerkannt. Der Thales mit größerer Sicher-

einem Syſtem ſo vorangeſtellt, weil es ihm ein Symbol der unaufhörlichen Bewegung und Veränderung in der Welt. Vgl. Zeller, Ph. d. Gr. I⁴ 585 f.

*) Vgl. Zeller I⁴ 174 f. Anm. 2. Überweg-Heinze, Grundr. I⁷ 42.

heit beizulegende Satz: daß alles beſeelt ſei, ſtimmt gut zu dem unitariſchen Drang ſeiner Lehre und zeigt ſeine echt moniſtiſche naive Verſchmelzung von Kraft und Stoff. Was ihm ſonſt noch als geiſtiges Eigenthum zugeſchrieben wird, wie die Lehre vom Werden der Welt durch Verdichtung und Verdünnung, von den 4 Elementen, von dem Dualismus von Geiſt und Stoff u. dgl. ſpricht mehr für den antithetiſch diſtinguirenden Geiſt der ſpäteren Denker, denen es nachgedichtet, als für Thales.

## Anaximander.

Bei Anaximander erhebt ſich neben einem begeiſterten Monismus ſchon ſtark und deutlich das antithetiſche Prinzip. Das Weltbild des Anaximander iſt reicher als das des Thales. Die Fülle des zu Vereinigenden iſt größer und das Vereinigungsſtreben bewußter und deshalb iſt das moniſtiſche Weltprinzip des Anaximander umfaſſender als das des Thales. Darin liegt ein Fortſchritt und doch liegt auch wieder ein Fortſchritt im Engerwerden des Prinzips bei Anaximenes und den Späteren. Solange die Welterklärung ihre Aufgabe nur als ein Vereinigen verſtand, ſolange war das umfaſſendere Prinzip das höhere und konſequentere, ſobald ſie aber differenzierende Prozeſſe anzugeben wußte, wie Anaximenes die Verdichtung und Verdünnung, lag der Fortſchritt in der Individualiſirung, Verfeinerung des vereinigenden Prinzips, ohne daß die Vereinigung ſelbſt darunter litt. Die niederſte Erklärungsweiſe ſtellt ein beſonderes, willkürlich oder auf Grund einzelner Erfahrungsmomente gewähltes und den Weltverlauf analogiſirendes Element der Erſcheinungswelt als ihr Prinzip auf. Eine weniger naive Erklärungsweiſe bemüht ſich wirklich den erſten wiſſenſchaftlichen Grundſatz zu befolgen, daß die Urſache der Wirkung gleich, ſie an Wert müſſe auslöſen können. Aber ſie befolgt ihn roh und äußerlich, indem ſie einfach faſt tautologiſch

*) Wir verzichten im Folgenden darauf, für bekanntere Theſen der alten Denker ebenſo bekannte, hier unnütz den Raum füllende Quellenangaben zu bieten. Der Kundige bedarf ihrer nicht. Der Unkundige findet ſie leicht bei Zeller u. a.

ein dunkleres Abbild der Wirkung als Urſache über die Wirkung erhebt. Der Fortſchritt geht dahin, das Verhältnis zwiſchen Urprinzip und Erſcheinungswelt immer ideeller, komplizirter zu geſtalten, die ſozuſagen wagerecht über der Wirkung liegende, ſie faſt deckende Urſache durch untergeſchobene Zwiſchenſtufen phyſikaliſcher Prozeſſe immer mehr ſenkrecht zu erheben, die Urſache immer potentieller, der Wirkung immer unähnlicher zu faſſen. Das Anaximandriſche Prinzip iſt weniger eine Welterklärung, als ein Ineinsdenken der Welterſcheinungen und weil die Seinsmöglichkeit dieſer Erſcheinungen unerſchöpflich, kann dieſes Ineinsdenken nur im Begriff des Unendlichen ſich ausprägen. Einheit und Unendlichkeit ſind ja, wie geſagt, nur zwei Seiten desſelben Gedankens. Unendlichkeit iſt die umgekehrte, die im Spiegel des Phyſiſchen geſehene Einheit. Und phyſiſch iſt das Weltprinzip Anaximanders zu faſſen.*)

Alle Eigenſchaften, die dieſer phyſiſche Monismus fordert, werden dem Unendlichen von Anaximander zugeſprochen: es iſt ewig und unvergänglich, unbegrenzt und alles umfaſſend, iſt Kraft und Stoff zugleich, iſt beſeelt und göttlich, von unerſchöpflicher Schaffenskraft, lenkt und bewegt alles; es iſt nicht ein einzelnes Element, ſondern die Potenzialität aller Elemente.**) Aber der moniſtiſche Drang führt ihn noch weiter: Die Einheit des Unendlichen iſt die einzig berechtigte Exiſtenz, die wahre Heimat alles Seins und aller Individualismus iſt ihm ein Unrecht. Das kurze Fragment, das uns von Anaximander erhalten, lautet bekanntlich: „Woraus die Dinge entſtehen, in eben daſſelbe müſſen ſie notwendig auch zurückkehren; denn ſie müſſen Buße und Strafe geben um der Ungerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit“ (Simpl. Phyſ. 6a). Aller Individualismus, auch der Individualismus *einer* beſtehenden Welt ertrinkt in der Einzigkeit dieſes Unendlichen. In der Lehre von dem unendlichen Wechſel zahlloſer aufeinanderfolgender Welten iſt der Haß gegen das Einzelne, die unerbittliche, ruheloſe, alles vernichtende Konſequenz des

*) Vgl. Schleiermacher, W. W. III, 2, 176 f. Zeller, Ph. d. Gr. I, 184 f.⁴.

**) Vgl. Schleiermacher a. a. O., S. 174 ff. Zeller a. a. O., S. 196 ff

Unendlichkeitsbegriffes auf die höchſte Spitze getrieben. Das Eine bekundet ſeine Unendlichkeit und das Unendliche ſeine Einheit, indem es ein unerſchöpflich flutendes Meer von Individualiſirung gebiert. Der ewige Wechſel predigt die Nichtigkeit des unendlichen Einzelnen und die Einzigkeit des Unendlichen. So giebt die Konſequenz ſeines Monismus der ahnenden Phantaſie eines frühen Denkers einen himmelhohen Schwung und weitet ſeinen Horizont zu Dimenſionen auf, wo ſelbſt das moderne Bewußtſein ſchwer Atem holen kann.

Der moniſtiſche Zug treibt Anaximander weiter dazu, auch unterhalb des unendlichen Einen, innerhalb der ſchon begonnenen Individualiſirung wieder eine neue Einheit zu ſuchen. Kaum iſt die erſte Ausſcheidung aus dem unendlichen Einen geſchehen, ſo vereinigen ſich die ausgeſchiedenen Gegenſätze zu einer neuen Einheit, zu einem neuen Grundſtoff, Allprinzip der Welt, zum „Samen der Welt" im empiriſchen Sinn. Dieſes Prinzip iſt das Flüſſige, das bei Anaximander ſo ſehr den Charakter des Urprinzips annimmt, daß einige es wirklich als ſolches an die Stelle des Unendlichen ſetzen wollten.*) In gewiſſem Sinne giebt auch der umſchließende Feuerkreis dem Ganzen wieder eine neue Untereinheit. Nur aus ihnen ſelbſt oder innerhalb ſeiner Sphäre geht die Individualiſirung vor ſich. Innerhalb dieſes Kreiſes wieder tritt die Luft das Erbe des Feuers an und nimmt einen Anlauf, ſich als leitendes Prinzip aufzuſpielen, indem die Exiſtenz und die Drehung der Geſtirnſphären, Wind, Regen, Donner und Blitz und ſogar die Natur der Seele, kurz im allgemeinen Leben und Bewegung auf ſie zurückgeführt werden.

Endlich bekundet ſich das unitariſche Beſtreben der Anaximandriſchen Philoſophie auch gegenüber einer weiteren höheren Stufe der Individualiſirung: gegenüber der Tierwelt. Jene vielbeſprochene Verwandtſchaft zwiſchen Anaximander und dem Darwinismus liegt eben nur in ihrem zoologiſchen Monismus, in der beiden gemeinſamen Lehre von der generatio univoca, um den

*) Vgl. Zeller a. a. O., 205, 2.

Kantiſchen Terminus zu gebrauchen. Nach Anaximander ſoll bekanntlich die ganze Tierwelt urſprünglich fiſchartiger Natur geweſen ſein.*)

Ihre natürlichen Analogien, in deren Formen ſie ſich in der phyſiſchen Welt ſymboliſch darſtellt, hat die Einheit des Unendlichen erklärlicherweiſe ſtets in der Kugelgeſtalt und der Kreisfigur geſucht. Anaximander hat eine ausgeſprochene Vorliebe für dieſe Formen. Ein Feuerkreis umſchließt kugelförmig Luft und Erde. Er zerbarſt und zerteilte ſich in lauter einzelne von Hülſen aus Luft umſchloſſene Feuerringe. Dieſe radförmigen Kreiſe drehen ſich als Geſtirnſphären um die Erde und jeder läßt aus einer wohl runden Öffnung Feuer ausſtrömen, welches als ein die Erde umkreiſender Stern erſcheint. Mit welcher Künſtlichkeit, welchem Aufwand von Materie wird hier die Kreisform an die Sternenwelt herangebracht! In der Mitte, wegen des gleichen Abſtandes von allen Punkten der Himmelskugel unbewegt, ſchwebt die Erde, welche die Geſtalt eines Cylinders hat. So erſcheint die anaximandriſche Welt in ihren großen Zügen wie ein Hymnus auf die Kreisfigur, die ſie vielfältig wiederſpiegelt, ähnlich wie in noch größeren Zügen der Wechſel aufeinanderfolgender Welten ſich in ewigem Kreislauf (*ἀναχυκλουμένων πάντων αὐτῶν*)**) vollzieht. Überhaupt lebt in Anaximander und ſeiner Philoſophie eine mächtige Tendenz nach dem Großen und Allgemeinen, zur Misachtung des Kleinen oder zur Auffaſſung deſſelben im Großen und durch das Große — ein echt moniſtiſcher Zug!

Bei aller Macht dieſes Monismus erhebt doch ſchon in demſelben Syſtem die Antithetik mit ſtarkem Bewußtſein ihr Haupt. Natürlich; es iſt das erſte Syſtem, welches die Weltbildung, wenn nicht erklärend beſchreibt, doch in ſeinen Stufen anzugeben verſucht, und es giebt noch für ſpätere Syſteme keine andere Weiſe der Individualiſirung, keinen andern Weg vom Einen zum Vielen

*) Bemerkenswert iſt, daß auch Kant in ſeinem hypothetiſchen Beiſpiel für eine generatio univoca an Entwicklung der Landtiere aus Waſſertieren denkt (Kritik der Urteilskraft ed. Kehrbach, S. 309 Anm.).

**) Euseb. praep. ev. I, 8, 1.

als — die Antithetik. Der Prozeß der Weltbildung geſchieht bei Anaximander „durch Ausſcheidung der Gegenſätze“ aus dem einen Unendlichen: ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων Simpl. Phyſ. f. 6a vgl. ib. 32 b.

Damit iſt die Antithetik als das Grundprinzip aller Individualiſirung anerkannt, wenn auch noch die abſtrakte, theoretiſch bewußte Faſſung fehlt. Der Grundgegenſatz iſt Anaximander bekanntlich der des Warmen und Kalten. Es mag zweifelhaft ſein, ob er, wie Schleiermacher will, dieſen Gegenſatz bald durch den zweiten des Feuchten und Trocknen antithetiſch ſchneiden läßt Sicher aber iſt, daß er die Welt in zwei Sphären ſcheidet, die ſich als Hülle und Kern gegenüberſtehen, von denen die eine aus Feuer und Luft, die andere aus Erde und Waſſer beſteht. Sicher iſt auch in ſeiner Weltbildungstheorie die Wirkſamkeit zweier ſich ausgleichender antithetiſcher Prozeſſe: der ὑγρασία und des ἔκκαυσις. Zuerſt entſteht das Flüſſige und die ὑγρασία beherrſcht die ganze Welt. Dann tritt in der ἔκκαυσις durch das Feurige die Reaktion auf, die die ὑγρασία verſchwinden macht bis auf das Überbleibſel des Meeres.*) Um nun das Übergewicht auf ſeiten des Feurigen, der ἔκκαυσις wieder aufzuheben und die Korreſponſion der Gegenſätze herzuſtellen, wird der Kreis des eben noch ſo mächtigen Feuers von der aus dem verdunſteten Waſſer entſtandenen Luft zerriſſen und das Feuer in Lufthülſen gefeſſelt. Die Geſtirne ſind das λείψανον des Feurigen wie das Meer das λείψανον des Flüſſigen. Beide führen eine erbärmliche Exiſtenz in der Gefahr des Verſchwindens, der Austrocknung oder — wie Sonnen- und Mondfinſterniſſe zeigen — der Verſtopfung. Jedes der beiden erſten nacheinander ſieghaften entgegengeſetzten Elemente entreißt dem andern das größere Stück ſeiner Exiſtenz, bildet es nach ſeiner eigenen Natur um und ſetzt es dem andern zum Wächter. Das Meerwaſſer wird von dem ausgetrockneten Waſſer, der Erde, das Geſtirnfeuer wird von dem feuchtgewordenen Feuer, der Luft,

*) Schleiermacher, W. W. III, 4, 1. S. 33. Abhandl. d. Berl. Akad. 1815. S. 121 glaubt mit Recht, daß die urſprüngliche Fiſchnatur der Menſchen und Tiere die urſprüngliche Herrſchaft der ὑγρασία illuſtrire.

umſchloſſen gehalten. Ein vollkommenes antithetiſches Gegenſpiel. Es läßt ſich nun einmal nicht leugnen, daß hier ſchon bei Anaximander, wenn auch nicht ſelbſtändig und nicht in prinzipieller Erkenntnis und Syſtematik, die ſpäteren 4 Elemente auftreten Jenes Gegenſpiel der Elementarſphären und -prozeſſe ſetzt ſich auch weiterhin friedlicher, geregelter fort. Die Sonnenwärme wirkt nährend auf das irdiſche Wachstum und die Ausdünſtungen von der Erde her nähren das Geſtirnfeuer. So iſt's in der feſt beſtehenden Welt. Aber die Antithetik iſt größer als die einzelne, Welt. Die Grundbewegung alles Seins iſt eine antithetiſche ein ewiger Wechſel von γένεσις und φθορά. Anaximander iſt der erſte der langen Reihe von Denkern, die den ewigen Wechſel von Weltentſtehen und Weltvergehen annehmen. Als ob eine Mitte, eine Blüte, ein Abſolutes ſich nicht einmal des Gedankens der Möglichkeit, der begrifflichen Faſſung verlohnte! —

## Anaximenes.

Dem Anaximander iſt vielfach Anaximenes hiſtoriſch vorangeſtellt worden. Aber es geſchah, weil man die Stufenleiter geiſtiger Bedeutung verwechſelte mit der Stufenleiter wiſſenſchaftlichen Fortſchritts; nur dieſe folgt den Geſetzen der Chronologie. Der reichere ſpekulative und methodiſche Sinn, der weit ausgreifende, umfaſſungsluſtige, wiſſenſchaftliche Drang, der Höhenblick des Geiſtes zeichnet Anaximander vor Anaximenes aus. Jener iſt der größere, aber darum noch nicht der reifere Philoſoph. Der Fortſchritt des Anaximenes über den Anaximander iſt ein phyſikaliſcher. Jener weiß eine phyſikaliſche Erklärung für die Weltbildung (Verdünnung und Verdichtung des Urſtoffes Luft), dieſer nicht. Überhaupt iſt Intereſſe und Scharfblick den phyſikaliſchen Erſcheinungen gegenüber bei Anaximenes ſtärker ausgebildet. Der Grund, der den Anaximander zu ſeinem Weltprinzip führt, iſt ein mehr philoſophiſcher: Die logiſche Notwendigkeit, für die Unerſchöpflichkeit der Welterſcheinungen eine entſprechende Urſache zu finden. Bei Anaximenes iſt der Grund für die Wahl ſeines Prinzips ein mehr phyſikaliſcher: Die Beobachtung des Atmens bei den lebenden

Weſen. Eine andere Beobachtung am Atmungsprozeß führte ihn zu der wichtigen Identifikation von Wärme und Verdünnung, Kälte und Verdichtung.*) Mit jener empiriſchen Tendenz aber hängt es zuſammen, daß in ſeinem Syſtem das Detail überwiegt auf Koſten der großen Geſichtspunkte, daß Zeller ein Recht hat, ſelbſt die ſo wichtige Angabe der nächſten Verwandlungsſtufen des Urſtoffes „unmethodiſch“ zu nennen. Da gerade der methodiſche Grundſtil, der architektoniſche Aufbau, der dieſem Syſtem faſt gänzlich mangelt, uns intereſſirt, ſo kommen weſentlich nur die oberſten Grundgedanken hier in Betracht.

Das moniſtiſche Prinzip iſt zwar nicht mehr wie bei Anaximander der die Allheit der phyſiſchen Begriffe verſchlingende Leviathan. Der Haß gegen das Einzelne iſt gemildert, aber Anaximenes iſt viel zu ſehr der Schüler Anaximanders, als daß nicht der Monismus in ſeinem Syſtem noch lebendig genug ſei und eine reiche Fülle von Attributen über das erkorene Prinzip ausgöſſe. Die Luft iſt unbegrenzt, zugleich Grundſtoff und Urkraft der Welt, von unerſchöpflich ſich bethätigender Zeugungsmacht, ſie trägt die Erde und die Geſtirne und zwingt dieſe zu ihrem Kreislauf. Man ſieht, daß auch das moniſtiſche Prinzip des Anaximenes die zwei Beſtimmungen der Einheit und Unendlichkeit an ſich trägt.

Die antithetiſche Seite dieſes Syſtems zeigt eine neue Erſcheinung. Auch hier ſpielt die Antithetik die wichtige Rolle des Vermittlers zwiſchen der Einheit und Vielheit, iſt ſie das formgebende Medium des Weltbildungsprozeſſes. Aber ſie hat ſich ſozuſagen von den Subſtantiven auf die Verba, von den Stoffen auf die Prozeſſe geworfen gemäß der Fortſchrittstendenz der Naturwiſſenſchaft, die die Stoffe vereinfacht und die Prozeſſe vervielfältigt. Nicht mehr das Warme und das Kalte heißen die grundlegenden Gegenſätze der Weltbildung, ſondern Verdünnung

*) Plut. de Prim. Frig. c. 7. 3. Orig. Philos. p. 12 ed. Miller.

und Verdichtung. Dieſer Unterſchied iſt von hervorragender formaler, aber nicht von inhaltlicher Bedeutung, da Anaximenes Verdünnung und Erwärmung, Verdichtung und Erkältung mit einander identifizirte. Die logiſche Antithetik duldet nur ein Zugleichſein der Gegenſätze, die phyſikaliſche auch ein Nacheinander, ein kühnes Heraustreten, einen Überſchuß des einen Gegenſatzes und eine nachfolgende entſprechende Reaktion von ſeiten des andern. Und daß die Antithetik des Anaximenes noch ganz im Phyſikaliſchen bleibt, darin liegt der Grund ihrer leichten Verſöhnlichkeit mit der Sinnenwelt, der Befriedigung, die ſich in ihr ausſpricht, während die vom Logiſchen durchtränkte Antithetik Heraklits und der Eleaten dem Sinnenſchein feindlich und tyranniſch begegnet. In der antithetiſchen Folge bei Anaximenes tritt zuerſt der eine Gegenſatz auf der Seite der Verdichtung heraus und treibt ſeine Wirkung bis zum äußerſten Extrem: das Extrem der Verdichtung iſt aber die Erde. An dieſem Punkte tritt nun der Umſchlag, das rächende Gegenſpiel des Verdünnungsprozeſſes ein: Von der Erde ſteigen Dünſte auf, die ſich immer mehr und mehr verflüchtigen, bis die Verdünnung ihr Extrem erreicht in der Bildung des Feuers Der dadurch entſtandene Vorſprung auf ſeiten der Verdünnung wird von der andern Seite dadurch wieder eingeholt, daß das Feuer zuſammengedrückt wird und ſich zu den feuerhaltigen, aber mit erdigen Beſtandteilen durchſetzten Geſtirnen geſtaltet. So ließ die antithetiſche vergeltende Gerechtigkeit keines der beiden Extreme ohne ihnen entwundene gegenſeitige Konzeſſionen beſtehen und brachte es zu Wege, daß erſt aus Erde Feuer und dann aus Feuer Erde wurde. — Es iſt ferner vielfach bezeugt, daß Anaximenes auch in die Reihe jener Antithetiker gehört, die ein ewiges Widerſpiel von Weltentſtehen und Weltvergehen annahmen. — Nicht nur objektiv im Prozeß der Weltbildung entwickelte ſich das Urprinzip des Anaximenes antithetiſch. Nicht nur in die Vielheit der Realität, ſondern auch in die Empfindung des Menſchen kann die Einheit dieſes Prinzips, kann die Luft nur eintreten durch die Antithetik, durch Kontraſtwirkungen, in die ſie ſich auseinanderlegte. Anaximenes hat dieſe ſubjektiv-antithetiſche Eigenſchaft

an der Luft mit ziemlicher Deutlichkeit hervorgehoben: *τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον. ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ.* Hippolyt. Refut. haer. I, 7.

## Hippon. Idaeus. Diogenes und Apollonia.

Die alten Jonier haben Schüler noch in ſpäteren Zeiten. Die Züge des Monismus und der Antithetik würden bei jenen doch vielleicht nur als individuelle Zufälligkeiten erſcheinen, wenn ſie ſich nicht trotz allem geiſtigen Wachstum der Jahrhunderte bei dieſen noch unverkennbar erhalten hätten. Und wirklich! viel mehr ſind dieſe abhängigen Geiſter überhaupt nicht als Moniſten und Antithetiker. Beides, Monismus und Antithetik, verbinden ſich bei ihnen noch dazu in unglücklicher, teils roher, teils widerſpruchsvoller Weiſe. Hippon ſtellt wie Thales das Waſſer oder das Feuchte als moniſtiſches Weltprinzip auf. Um von dieſem Monismus zur Antithetik d. h. Weltindividualiſirung zu kommen, läßt er einfach aus dem Waſſer deſſen eigenſten Gegenſatz, das Feuer erſtehen und ſtellt ſo Feuer und Waſſer als die nächſten (nicht wie ſchlechte Zeugen ſagen, als die oberſten) Grundprinzipien der Welt auf. Erſt ſei alles Waſſer geweſen und dann habe in antithetiſcher Reaktion das Feuer das Waſſer überwunden und daraus habe ſich die Welt ergeben. Das iſt allerdings naivſte Antithetik! Zwei Gegenſätze — und die Welt iſt genetiſch und phyſikaliſch erklärt. Sonſt wiſſen wir nichts ſicheres von der Hipponiſchen Lehre.

Ebenſo bequem werden bei Idaeus Monismus und Antithetik zuſammengefügt. Wie bei Hippon dieſe aus jenem entſtand, ſo bei Idaeus jener aus dieſer. Das moniſtiſche Prinzip iſt bei ihm ein bloßes Wort, die nur moniſtiſch gedachte Antitheſe, die Antitheſe vor der Antitheſe. Das Grundprinzip des Idaeus iſt das Mittlere zwiſchen Verdichtung und Verdünnung, zwiſchen Waſſer und Luft oder, wie auch berichtet wird, zwiſchen Luft und Feuer. Wie bequem iſt es nun, die vorher hineingelegten Gegenſätze zur Welt-

bildung aus dem Prinzip herauszuholen. Mehr wiſſen wir auch von Idaeus nicht.

Diogenes von Apollonia iſt eine jener problematiſchen Naturen, die zwei Zeitaltern angehören, der Vergangenheit in der Richtung des Denkens, der Gegenwart im Standpunkt des Wiſſens. Iſt es wunderbar, daß die Vermittlung, die er ſuchen muß, nicht widerſpruchsfrei ausfällt? Iſt es wunderbar, daß ein in ſich ringender, ſtark argumentirender Geiſt ihn von allen andern Joniern weit unterſcheidet? Er muß dem zum Pluralismus fortgeſchrittenen Zeitgeiſt Konzeſſionen machen, er erkennt mit vielen Worten die Macht der ἑτεροίωσις an und behauptet eifrig ein unendliches Verſchiedenſein aller Menſchen und Tiere und aller Dinge überhaupt. Er muß dem Zeitgeiſt, in dem ein Anaxagoras ſchrieb, auch die weitere Konzeſſion machen, die Wirkſamkeit des Noëtiſchen neben dem Phyſiſchen anzuerkennen. Und dennoch erhebt ſich mit fanatiſcher Entſchiedenheit hoch über Pluralismus und Dualismus ſein echt ioniſcher und in der Stärke ſeines Bewußtſeins und ſeiner Begründung mehr als ioniſcher Monismus. Weil er den Monismus verteidigt, iſt er moniſtiſcher als alle andern. Er beweiſt ausführlich, daß alles einzelne dem Weſen nach eins ſein müſſe, weil gegenſeitige Einwirkung, Übergang, Miſchung unter den Dingen ſonſt nicht möglich wäre. Indem er der Vielheit der Dinge eine Subſtanz zu Grunde legt, macht er aus dem qualitativen Pluralismus ſeiner Zeit einen quantitativen Pluralismus d. h. einen Monismus. Und ebenſo beweiſt er entgegen dem anaxagoreiſchen Dualismus, daß die eine Subſtanz notwendig auch denkend ſein müſſe und in der Luft die Einheit des Noëtiſchen und Phyſiſchen gegeben ſei. Über das Prinzip der Luft wird nun die verſchwenderiſche Fülle moniſtiſcher Prädikate ausgegoſſen. Dit Luft iſt*) ewig und unveränderlich, groß und mächtig, vieles wiſſend, unendlich, zugleich Kraft und Stoff, Urſache aller Dinge, allgegenwärtig, alles durchdringend, ordnend, lenkend, herrſchend über alles als Gottheit. Die Luft allein giebt Leben, Seele

*) Fragm. 3. 4. 5. 6 bei Panzerbieter, Diogenes Apolloniates.

und Denken und trägt die Vernunft in ſich. In Wahrnehmungen, Empfindungen, Affekten, Seelenzuſtänden iſt die Lebensluft wirkſam und ſchaffend. Ihre teilweiſe oder gänzliche Verdrängung bringt Schlaf oder Tod, ihre größere Dichtigkeit oder Feuchtigkeit giebt den Geiſteszuſtand von Betrunkenen, Schlafenden, Kindern, Tieren. Alle lebenden Weſen ziehen atmend die Lebensluft ein, ſelbſt Fiſche und Auſtern. Einziehen und Ausſchwitzen von Luft ſchreibt Diogenes ſelbſt den Metallen zu. Die Luft durchzieht die durchhöhlte Erde und bewirkt Erdbeben, ſie bildet aus ſich heraus die Geſtirne. Alle Dinge ſind zuletzt nur verſchiedene Grade der Luft, die aber nach zwei entgegengeſetzten Seiten hin ſich ſcheiden. Hier iſt es, wo die Antithetik in die Moniſtik eingreift. Die Luft kann ſich nach zwei Seiten hin verändern, kann ſich verdünnen und verdichten und ſo entſteht Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes, Bewegliches und Unbewegliches und viele weitere „Anderheiten", ſo Leichtes und Schweres, Glattes und Rauhes, Helles und Dunkles, Weißes und Schwarzes, Süßes und Herbes. Alle Eigenſchaften der Dinge verteilen ſich auf die Seite des Warmen oder des Kalten. Auf der Seite des Warmen ſteht das Trockene, das Bewegliche, das Helle, das Süße, das Leichte, das Dünne ꝛc., auf der Seite des Kalten das Feuchte, das Feſte, das Dunkle, das Bittere, das Schwere, das Dichte ꝛc.*) Dieſe merkwürdige Lehre, die ſich zuerſt ſo komparativiſtiſch, relativiſtiſch anläßt, verfällt doch bald in die alte antithetiſche Zweigliederung. Auch der Prozeß der Weltentſtehung durch Verdünnung und Verdichtung gehorcht ſtreng der antithetiſchen Form. Leichtes und Schweres treten zuerſt auseinander. Jenes ſtrebt nach oben, dieſes nach unten. Aus der oberen Sphäre des Leichten erſteht die Sonne, aus der unteren Sphäre des Schweren die Erde. Im weiteren Geſchehen erſcheint ſogar verſchleiert, aber doch kenntlich der Gegenſatz von Kraft und Stoff, indem das Leichte, Obere, Warme die Rolle der Kraft, das Schwere, Untere, Kalte, Dichte die Rolle des Stoffes übernimmt. Wir werden ſehen, wie dieſer Eifer

*) vgl. Panzerbieter, Diog. Apoll. S. 102—106.

in Beziehung ſtehende Begriffe, Gegenſätze überhaupt gleich zu ſetzen, ganz zum Weſen der abſolutiſtiſchen Antithetik gehört, ihre notwendige Kehrſeite iſt. Wie bei Anaximander und Anaximenes treten die entgegengeſetzten Weltſphären in eine natürliche Reciprocität. Durch die Sonnenwärme tritt die Erde aus dem weichen und flüſſigen Zuſtand in den Zuſtand der Trockenheit. Die hierbei entſtehenden Dünſte wiederum vergrößern den Himmel und ſchaffen die Geſtirne. Dieſe Gegenſeitigkeit ſetzt ſich in der beſtehenden, vollendeten Welt noch weiter fort, indem die Sonne alles Wachstum auf Erden nährt und die erdentſteigenden Dünſte die ſtete notwendige Nahrung der Sonne ſind. Das Kalte arbeitet dem Warmen ſo ſtark entgegen, daß es die Sonne zu verlöſchen droht und zum ſteten Nomadiſiren zwingt.*) Die Kreisbewegung und indirekt auch die Rundgeſtalt der Weltkörper wird förmlich antithetiſch erklärt durch die Verbindung der Gegenſätze des Beweglichen, alſo Umſchwingenden, und des kalten Feſten.**) Diogenes ſieht voll Intereſſe die gleichmäßigen Naturgegenſätze: Sommer und Winter, Tag und Nacht, und das führt ihn über ſeine ioniſchen Vorgänger hinaus auf den Gedanken einer vernunftvollen Natur.***) Die altioniſche Antitheſe des Entſtehens und Vergehens fehlt natürlich auch Diogenes nicht. Die Dinge werden individualiſirt in der ἑτεροίωσις und ſinken wieder in das Eins zuſammen: *πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίγνεται καὶ ἐς τὸ αὐτὸ ἀναχωρέει.*†) Es iſt ſicher, daß Diogenes in der Reihe der echt ioniſch geſtimmten Denker ſtand, die auch im Großen einen ewigen Wechſel von Weltbildung und Weltzerſtörung gelehrt haben.

Für Diogenes iſt „alles Naturleben ein Kampf der Gegenſätze“.††) Wie nach ihm die lebenden Weſen durch Wirkung der Gegenſätze auf einander entſtehen ſ. bei Panzerbieter Diogenes

*) Panzerbieter a. a. O. c. 78.
**) ib. S. 117 f.
***) Panzerbieter, Fr. 4.
†) ib. Fr. 2.
††) Steinhart, Erſch u. Gruber, Art. Diog. Apoll. S. 299.

Apoll. S. 124. Wenn bei der Zeugung der Stoff nur vom Vater und die belebende Wärme nur vom mütterlichen Leibe kommen ſoll, ſo zeigt ſich darin recht die abſolutiſtiſche Tendenz des antithetiſchen Triebes. — Das menſchliche Aderſyſtem baut ſich zumeiſt nach dem Prinzip der einfachen Spaltung, der Zweigliederung auf. Dieſem dichotomiſchen Aderſyſtem hat Diogenes charakteriſtiſcherweiſe ſo lebhaftes Intereſſe geſchenkt, daß ſeine Darſtellung desſelben das größte der von ihm erhaltenen Fragmente (Panzerb. Fr. 7) ausfüllt. Während aber die Wiſſenſchaft z. B. lehrt, daß als Quelle des großen Kreislaufs nur eine Ader aus dem Herzen heraustritt, daß die abwärts gehende Hauptader an der tripus Haleri genannten Stelle ſich dreifach ſpaltet, kann Diogenes in ſeiner Freude an gleichmäßigem Gegenſpiel außer der unbeſtimmten Vielheit überall nur Zweigliederung entdecken. — Die Antithetik in der Pſychologie! Alle Empfindung bindet Diogenes an die Wirkſamkeit der Gehirnluft, „weil wir, mit einer Sache geiſtig beſchäftigt, anderes weder ſehen noch hören"!*) Alſo auch im Seelenleben nur ein Entweder-oder! Für unbewußte Empfindungen, für pſychiſche Begleiterſcheinungen, für alle Komplizirtheit des Seelenlebens fehlt ihm der Blick.

Nach Diog. L. IX, 57 ſoll Diogenes ſpeziell den logiſchen Satz aufgeſtellt haben, daß nichts aus nichts werde; aber es iſt dies ein Kernſatz aller Antithetik von den alten Phyſikern bis auf Chr. Wolff, charakteriſtiſch für den Abſolutismus ihrer Begriffe.

Diogenes hat mit Hippon und Idaeus die gänzliche Unfähigkeit gemein, Monismus und Antithetik in irgend brauchbarer Weiſe zu verknüpfen. Man hat ſchon längſt den Widerſpruch in ſeinem Syſtem bemerkt, daß die Luft, gerade weil ſie das dünnſte in der Welt, zum moniſtiſchen Prinzip erkoren wird und doch die erſte herantretende Antitheſe, der erſte differenzirende Weltprozeß Verdünnung und Verdichtung ſein ſoll. Die Verbindung von Monismus und Antithetik beſteht in all dieſen ſpäten Nachbildungen des Jonismus gleichſam nur noch in formaliſtiſcher Verſteinerung fort, nachdem jede wahre Lebensmöglichkeit aus ihr entflohen.

*) Theophr. de sensu 42.

## Pythagoreer.

Unter den Vorſokratikern erſcheint der Pythagoreismus wie ein Fremdling in wunderlicher Tracht. Ohne Zweifel iſt für den Hiſtoriker die Problemſtellung und die innere Gruppirung der vorſokratiſchen Philoſophie leichter geſchehen, wenn er den Pythagoreismus hinwegdenkt. Ein Geſpräch getreu den Geſetzen der Aſſoziation ſich fortſpinnend, Gedanke an Gedanke ſich anlehnend und aufbauend, ein fortlaufender Prozeß der Selbſtkorrektur wie in einem Hirn ſich abſpielend, ſo ſtellt ſich der Verlauf der vorſokratiſchen Philoſophie dar, aber in dieſes harmoniſche Geſpräch der — kurz geſagt — Subſtanzphiloſophen greift der Pythagoreismus ſo unvermittelt ein, als wüßte er nicht, wovon die Rede ſei. Nicht etwa erſt das Halbdunkel ſeines Urſprungs, das geſchloſſene perſönliche Verhältnis ſeiner Bekenner, die Verquickung mit dem Religiöſen und Politiſchen, die myſtiſche Tendenz gegenüber der Klarheit ſuchenden der andern läßt ihn abſeits ſtehen unter den Vorſokratikern, nein, was hier intereſſirt, ſchon Prinzip und Richtung ſeiner Naturphiloſophie.

Was ihn philoſophiſch mit den andern vereinigt, iſt wieder nur die eine Grundfrage: Wie läßt ſich in der phyſiſchen Welt die Einheit mit der Vielheit vereinen? Die Pythagoreer ſind Moniſten, ſie gehen von der Einheit aus und ſuchen zur Vielheit zu gelangen, indem ſie, ganz wie die Jonier, als Einheit ein Prinzip ſetzen, das ſchon in ſich die Tendenz zur Vielheit trägt. Die Jonier ließen aus einem veränderungsluſtigen, materiellen Prinzip die Vielheit hervorgehen. Aber die Verbindung von Einheit und Vielheit ſchien ja leichter und einfacher, widerſpruchslos ſchon von Natur gegeben in der Zahl, — nur ſchade, daß dieſe Verbindung eine rein formale iſt und dem Materialen gegenüber nichts als eine Analogie. Das Schema der Zahl, dieſe Einheit, die eben in der Vielheit beſteht, ſchien eine treffliche Vermittlung zu bieten zwiſchen der Einheit des Denkens und der Vielheit der Erſcheinungen und weitete ſich auf zu einem herrlichen Syſtem — neben der Welt. Es giebt ja Denkerköpfe, die in der Welt-

auffaſſung das Ordnungsbedürfnis mehr als das Wiſſens- und Erklärungsbedürfnis befriedigen wollen. Solchen erſetzt die Analogie die Erklärung und die Syſtematik das Wiſſen. Weil ſie nur ganz einem glänzenden Irrtum nachhingen, deshalb ſtehen die Pythagoreer abſeits von den andern Vorſokratikern. Aber die Eigenart der pythagoreiſchen Philoſophie hindert nicht, daß dieſe dieſelben Grundtendenzen bethätigt wie die ihr zeitlich naheſtehenden Syſteme. Wie bei den andern iſt auch hier einem ſcharfen Monismus eine ſchärfere Antithetik Mittel und Form der Syſtembildung, Brücke zur Vielheit der Erſcheinungen.

Das Prinzip der Zahl iſt nur ſcheinbar, nur weil wir es nicht ſubſtantiell zu denken gewohnt ſind, ein weiteres, umfaſſenderes, weniger moniſtiſches. In Wahrheit liegt darin dieſelbe Vergewaltigung der Beſonderheiten, dasſelbe Streben, alle Unterſchiede auf eine ſchmale Linie zu rücken, wie bei den Prinzipien der Jonier. Die Dinge unterſcheiden ſich nur quantitativ: in dieſem Satze ſtimmen alle dieſe Moniſten überein und es iſt hierbei gleichgültig, ob dieſe quantitativen Unterſchiede Grade der Größe oder etwa der Verdichtung bedeuten. Und in dieſem Streben, die Dinge auf einen Nenner zu bringen, an einem Faden aufzureihen, ſind die Pythagoreer vielleicht die konſequenteſten und deshalb einſeitigſten, waghalſigſten, phantaſtiſchſten.

Die moniſtiſchen Grundzüge des Pythagoreismus, an der Spitze der Satz: Alles iſt Zahl, gehen wohl auf den Stifter ſelbſt zurück (vgl. Zeller a. a. O. S. 445). Der Zahl kommen alle echt moniſtiſchen Attribute zu. Sie iſt die *οὐσία ἁπάντων* (Ariſtot. Met. I, 5, 987 a [14]). Die Zahlen ſind *αὐτὰ τὰ πράγματα* (Ariſtot. Met. I, 6, 987 b [27]), zugleich Stoff und Form, *ὕλη*, *πάθη* und *ἕξεις* der Dinge (ib. I, 5, 986 a [15]), und thatſächlich, was ſo ſchwer vorzuſtellen, ſowohl die materiellen Subſtanzen der Dinge — denn die *φυσικὰ σώματα* beſtehen *ἐξ ἀριθμῶν* (ib. XIV, 3, 1090 a [32]) — wie die Muſterbilder der Dinge*) (ib. I, 6, 987 b [10]). *Μεγάλα*,

*) Wie beide Vorſtellungen zu vereinigen ſind, vgl. Zeller, a. a. O. Seite 319.

heißt die Zahl bei Philolaos (Fr. 18), *καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἀγεμών — ἄνευ δὲ ταύτας πάντα ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ φανερά.* Auch die Prädikate des Göttlichen ſelbſt, des Allherrſchenden, des Halt, Geſetz und Wahrheit gebenden ſtrömen ihr bei Philolaos in variirender Fülle zu. Es iſt eben die ganze Macht des Seins, die der konſequente Monismus auf den erkorenen Liebling hin konzentrirt.

Aber die Einheit der Dinge in der Zahl genügte dem pythagoreiſchen Monismus noch nicht. Es iſt eine kalte, abſtrakte Einheit, die faſt ebenſo ſehr die Verſchiedenheit wie die Einheit ausdrückt. Die Einheit der Zahlen, nochmals als Einheit gedacht, wirklich als Einheit empfunden, iſt aber die Harmonie. Die Harmonie iſt die zweite Einheit der Dinge, aber als ſolche der Zahl ſynonym. Alles iſt ebenſo gut Harmonie wie Zahl (Metaph. I, 5). Die Lehre von der Einheit aller Dinge in der Harmonie geht wohl ebenfalls ſchon auf Pythagoras ſelbſt zurück.

Um aber den notwendig immer wieder ausbrechendeu Individualismus zu bändigen, kehrt auch unterhalb der großen Welteinheit aller Dinge die Harmonie immer wieder, das Einzelne und ſogar das Einzelne im Einzelnen zur Einheit zuſammenbindend. Nicht nur die Geſtirnſphären bilden eine Harmonie, auch der Menſch d. h. die Einheit von Seele und Körper und die Seele ſelbſt wieder und ſogar jede einzelne Zahl (als Einheit des Geraden und Ungeraden) iſt eine Harmonie.

Die Auffaſſung der Planetenwelt als eines tönenden Heptachords bekundet nur ein lebendiges Streben, die Einheit möglichſt innerlich und konkret zu faſſen und das Weltall wie im Eins der Empfindung zuſammenzuſchmelzen — ſelbſt wider die Empirie. Überhaupt beſchritten die Pythagoreer eifrig den von Anaximander in der Aſtronomie betretenen Weg der Konſtruktion wider die Erfahrung oder über die Erfahrung hinaus. Die harmoniſche Einheit in der Welt oder im Syſtem gewann, wenn ſie eine nicht hörbare Tonharmonie, ein nicht ſichtbares Centralfeuer, eine nicht ſichtbare Gegenerde hinzukonſtruirten. Von einer bewußten Oppoſition gegen die Empirie iſt bei den Pythagoreern noch keine Rede; auf

den Flügeln dieſer konſtruirenden Phantaſie kamen ſie wie die älteren Jonier über die Klippen hinweg, an denen der feſtere Monismus Heraklits und der Eleaten ſcheiterte.

Daß die Pythagoreer außer den Begriffen der Zahl und der Harmonie noch ausdrücklich den Einheitsbegriff zum moniſtiſchen Prinzip proklamirten, eine oberſte Monas über die oberſten Gegenſätze ſtellten, iſt eine Tradition, die, noch namentlich von Boeckh (Philolaos S. 53—57 und S. 147—151) feſtgehalten, von Zeller (a. a. O. S. 330 ff.) im Hinblick auf die ſpäten, meiſt neuplatoniſchen Zeugen mit Recht als unecht abgewieſen wird. Boeckh nimmt nicht Anſtand, die „pythagoreiſche" Monas durch — platoniſche Analogien zu erläutern (S. 54. S. 148). Er ſelbſt citirt aus Theon (Plat. Math. 4) eine Stelle, in der die Trennung einer beſonderen Monas von dem gewöhnlichen ἓν dem Archytas und Philolaos abgeſprochen wird. Den Einheitsbegriff ſelbſt als oberſten über die beiden Gegenſätze zu ſtellen und damit auch den Unendlichkeitsbegriff (ἄπειρον) aus dem Einheitsbegriff abzuleiten, das ſetzt doch wohl mehr voraus als man dem Denken jener Zeit zutrauen kann, das zwar ein Entweder-oder (wie bei Joniern und Eleaten) oder ein Nebeneinander (wie eben bei den Pythagoreern), aber kaum ein Untereinander, eine Abhängigkeit des Einen und Unbegrenzten kennt.

Es mag mit Recht geſchehen, daß Zeller die Lehre von der ſtrengen oberſten Gotteinheit und der Weltſeele von den älteren Pythagoreern fernhält, aber auch er muß zugeben, daß die Vorſtellungen vom Atemzug der Welt und von ihrer rechten und linken Seite die Vergleichung mit einem lebenden Weſen bezeugen (a. a. O. S. 410), daß ſie alles, wenn auch nicht in wiſſenſchaftlicher Strenge, auf die Gottheit zurückführten (ib. S. 364, Anm. 4) und die Einheit der Gottesidee ſtärker entwickelten (ib. S. 426). Von mehr oder minder unſicheren Zeugniſſen abgeſehen beweiſen die als echt geltenden philolaiſchen Sätze von der Gottheit, die das All wie in einer Haft umſchließt, die Grenze und Unbegrenztheit, die oberſten Prinzipien hervorgebracht, einen entſchiedenen, wenn auch unklaren phyſiko-theologiſchen Monismus.

Selbſt bei Unechtheit ſtärker zeugender Stellen ſichert doch Aristot. de An. I, 2, 404 a[18], daß ſich bei den älteren Pythagoreern ſchon Anſätze dazu finden, auch die Seele zum bewegenden Weltprinzip zu erheben, was ſich mit dem hylozoiſtiſchen Charakter aller älteren Philoſophie wohl vertragen würde.

Unterhalb der großen Einheitsbegriffe der Zahl, der Harmonie und z. T. auch der Gottheit erſcheinen Untereinheiten, nicht primäre Begriffe, durch welche aber von verſchiedenen Sphären und Geſichtspunkten aus die Funktion der Einheit in die Welt hineingetragen wird. Da iſt das Zahleneins, das erſt als das Produkt aus dem *πέρας* und dem *ἄπειρον* erſcheint. In ihm, als Untereinheit wird die Welt nach geſchehener Tendenz noch einmal moniſtiſch erfaßt. Streng moniſtiſch heißt es *ἀρχή* *), *ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον* **), *οὐσία* ***) der Zahlen und der Dinge, die Wurzel der Zahlen, aus denen die Dinge entſtehen †) ꝛc. — Als erſte Bildung in der konkreten Welt, als Einheit der Aktivität in ihr erſcheint das Feuer der Mitte, dem viele moniſtiſche Prädikate beigelegt werden: das Eins, die Monas, *Διὸς φυλακή*, *Ἑστία τοῦ παντὸς*, *Διὸς οἶκος*, *μήτηρ θεῶν βωμός τε καὶ συνοχὴ καὶ μέτρον φύσεως*, *Ζανὸς πύργος*, *τρόπεως δίκη*. Es iſt der Mittelpunkt der Welt, den die Geſtirne umkreiſen und von dem auch die Sonne ihr Licht erhält. Von ihm ging der Prozeß der Weltbildung aus, von ihm erfährt die gewordene Welt die mächtigſte Einwirkung, kurz, es iſt „mathematiſch, mechaniſch und dynamiſch“ das Centrum der Welt ††).

Nach einer andern Seite wird die Beſtimmung der Einheit an die Welt herangebracht durch das Feuer des Umkreiſes. Auch ihm kommen moniſtiſche Eigenſchaften zu. Es iſt die umſchließende Grenze und Hülle aller Welterſtenz. Eine ſtarke Wahrſcheinlichkeit ſpricht dafür, daß es als „Notwendigkeit“ bezeichnet wurde. Auch von ihm empfangen die Sterne, namentlich die Fixſterne, Licht.

*) Arist. Met. XII, 8, 1083a[24].
**) ib. 6, 1080b[31].
***) ib. I, 5, 987a[13]; ib. 6, 987b[22].
†) ib. I, 5, 986a[17]; vgl. Theophr. Met. p. 310[22].
††) Zeller Ph. d. Gr. I, 385[4].

Ähnlich wie der Monismus Anaximanders begünſtigt die pythagoreiſche Aſtromonie die Kreisform und die Kugelgeſtalt. Erſtere erſcheint in den Bewegungen der Geſtirne; und die Erde, die Gegenerde, der Mond, die Sonne, ja das ganze Weltall iſt eine Kugel.

Die pythagoreiſche Ethik atmet denſelben Geiſt wie die pythagoreiſche Naturphiloſophie: den Einheit ſuchenden Geiſt der Ordnung, Geſetzmäßigkeit, den Geiſt eines autoritativ zugeſpitzten religiös gekrönten Sozialismus, der den Individualismus verſchwinden machen will. Ehrfurcht und Gehorſam gegen Götter, Dämonen und Eltern, Mäßigkeit, Treue, Gemeinſamkeit der Intereſſen predigt ſie. Der Menſch iſt ein Beſitztum der Gottheit und der Gottheit nachzugehen iſt ſein Lebensziel; der Selbſtmord, dieſer Akt des Proteſtes des Individuums gegen das Allgemeine, iſt ihm verboten.

Der moniſtiſche Trieb erſcheint nicht nur als ein zentraliſtiſcher, ſubordinirender, ſondern auch als ein analogiſtiſcher und identifikatoriſcher, geht auf Vereinheitlichung nicht nur der Geſamtheit der Weſenheiten, ſondern auch einzelner, ſelbſtändiger Dinge und Begriffe. Wir werden ſpäter noch einiges darüber zu ſagen haben. Das von den Pythagoreern weit ausgeſponnene, ſyſtematiſch betriebene Analogiſiren iſt in den überlieferten Beiſpielen bekannt und bedarf hier keiner näheren Ausführung. Auch über die Vermiſchung oder Identifikation heterogener Begriffe hier nur weniges. Daß Kraft und Materie, Stoff und Form in dieſem Monismus noch ungeſchieden ineinanderlagen, iſt natürlich. Die Vorſtellung vom Eintritt des Leeren in die Welt zeigt, daß der luftleere Raum nicht vom lufterfüllten geſchieden wurde. Die Beſtimmungen von Zeit und Raum floſſen zuſammen*), wenn jene mit ihrer Unendlichkeit aus der Unendlichkeit des Raumes erſtehen ſollte. Selbſt die dimenſionalen Unterſchiede wurden auf einen zurückgeführt. Rechts, Unten und Innen ſtanden als ſynonyme Begriffe dem Links, Oben und Außen gegenüber**). Begriff und Ding, Gattung

*) vgl. Zeller I, 406.

**) vgl. Zeller I, 264. 407 f.

und Einzelnes, Regel und Beiſpiel erfahren oft genug eine ſeltſame Vermiſchung. Alles was von einem gilt, wird auf das andere übertragen z. B. Harmonie vom Kosmos auf das Einzelne, Grenze und Unbegrenztes vom Begriff der Zahl auf die Zahlen; gerade und ungerade von der Geſamtheit der Zahlen auf die einzelne Zahl, Oktave vom Beiſpiel der muſikaliſchen Harmonie auf andere Harmonieen. Die Grundlehre des Pythagoreismus, daß Zahlen Subſtanzen und Subſtanzen Zahlen ſeien, beruht ja auf der gänzlichen Unfähigkeit, Formales und Materiales zu trennen, beſteht ja in der Zumutung an das Denken, Subjekt und Objekt, Beſtimmung und Beſtimmtes völlig zu vermiſchen*).

---

In jenen moniſtiſchen Centraliſationen und Verkettungen funktionirt nur die eine Seite des Syſtems, der Verbindung von Einheit und Vielheit. Die Einheit iſt da; es gilt die Vielheit, die Differenzirung aus ihr abzuleiten. Hier tritt die Antithetik in Thätigkeit. Die Vielheit in der Welt fließt aus gewiſſen Grundgegenſätzen, die aus der Einheit hervorgehen: darin ſtimmen die Pythagoreer mit den andern vorplatoniſchen Moniſten überein. Wo konnten dieſe Grundgegenſätze unter dem ſcheidenden Meſſer der Antithetik in der Einheit aller Dinge im Zahlprinzip auseinandertreten? Nun, die ſchon oft hervorgehobenen beiden Seiten der Einheit, die phyſikaliſche und die rationale, die Unendlichkeit und die Einheit konnten im Zahlprinzip ſich ſcheiden. Das Mathematiſche iſt das Mittlere zwiſchen dem Rationalen und dem Phyſikaliſchen und ſo iſt es die Eigentümlichkeit der Zahl, daß in ihr Einheit und Unendlichkeit indifferent zuſammenſtehen, während der rationale Eleatismus jene und der phyſikaliſche Jonismus dieſe nur hervorhebt. Zahl bedeutet die Einheit der Unendlichkeit oder die Unendlichkeit der Einheit, mit andern Worten die Beſtimmtheit

---

*) Deshalb geſchieht es mit Unrecht, wenn Boeckh Philolaos S. 47 ff. zwiſchen dem „Begrenzenden“ des Philolaos und dem „Begrenzten“ bei Ariſtoteles einen ſachlichen Unterſchied findet. Beide Bezeichnungen ſollen nur das „Grenzprinzip“ zum Ausdruck bringen, das eben — echt pythagoriſch — dem Unterſchied von Aktiv und Paſſiv gegenüber ſich indifferent verhält.

des Unbeſtimmten oder die Unbeſtimmtheit des Beſtimmten. Als erſter Grundgegenſatz ſcheidet ſich alſo im pythagoreiſchen Syſtem (ſozuſagen Eleatismus und Jonismus) Beſtimmtheit und Unbeſtimmtheit, *πέρας* und *ἄπειρον*.

Daß das *πέρας* auch wirklich ſchon von den älteren Pythagoreern als die Eins, nicht als die einzelne Zahl eins, ſondern als Einheit, als bloßer Begriff der Beſtimmtheit empfunden wurde, zeigt die Anwendung des Begriffs im Phyſikaliſchen, das erſte Gegenübertreten des „ἕν“ oder der „Monas“*) und des *ἄπειρον* bei dem Prozeß der Weltentſtehung. Nach geſchehener Identifikation des Geraden und Unbegrenzten, des Ungeraden und Begrenzten lag es auch nahe, das Unbegrenzte, das ja definirt wurde als das durch *διχοτομία* ſtets teilbare durch die Zweiheit typiſch auszudrücken und der Einheit des Begrenzten gegenüberzuſtellen, namentlich wenn man die Einheit als Beſtimmtheit mit der erſten Zahl eins verwechſelte. Einheit und Zweiheit als oberſte Grundgegenſätze anzunehmen, kann hiernach den älteren Pythagoreern nicht ganz ſo fern gelegen haben, wie dies Zeller annimmt**). Es iſt alſo die als ſolche unausgeſprochene Einheit aller Zahlen und Dinge im Zahlprinzip zu ſcheiden von der Einheit als der einen Seite dieſes Prinzips, der die Unendlichkeit gegenüberſteht, und dieſe Einheit wieder zu ſcheiden von der Zahl eins.

Begrenztheit und Unbegrenztheit ſind die *στοιχεῖα* der Zahlen und infolgedeſſen auch der Dinge.

In der Eigentümlichkeit des Einheit und Vielheit verbindenden Zahlprinzips liegt es, daß der pythagoreiſche Satz ebenſo gut lautet: Alles geht auf in der Einheit der Zahl, wie: Alle Dinge ſind Zahlen. In der Perſpektive der empiriſchen Vielheit tritt ein anderer Gegenſatz heraus als in der des moniſtiſchen Begriffs. Die Zahlen ſcheiden ſich naturgemäß nur nach dem Grundgegenſatz des geraden und ungeraden. Und nun wäre der Kontraſt des Einen und Vielen wieder in neuer Form, im Kontraſt zweier Kontraſte, des Begrenzten und Unbegrenzten einerſeits und der geraden

*) Stellen geſamm. bei Zeller I, 381 Anm. 1; vgl. I, 264 Anm.

**) ſ. die ausführliche Darlegung I, 330 ff.

und ungeraden Zahlen andererſeits wieder zu Tage getreten, wenn nicht der Pythagoreismus eiligſt nach ſeiner Art beide Kontraſte zuſammengeſchmolzen, erſt wohl, in Aſſimilation an das Begrenzte und Unbegrenzte, aus den geraden und ungeraden Zahlen die Begriffsformen des Geraden und Ungeraden herausgehoben und dann unter dem Vorwande, daß das Ungerade der Teilung eine Grenze ſetze, das Gerade nicht, Ungerades und Begrenztes, Unbegrenztes und Gerades einander gleichgeſetzt hätte.

Zeller (S. 358 f.) hält den Gegenſatz des Geraden und Ungeraden für den urſprünglichen im pythagoreiſchen Syſtem und den des Begrenzten und Unbegrenzten für den abgeleiteten. Aber wie kann dieſer Gegenſatz aus jenem „leicht und naturgemäß“ abgeleitet werden? Und wenn dieſer der ſpätere ſein ſoll, weil er eine höhere Abſtraktion bedeute, mit welchem Recht ſtellt Zeller, ſtellt man faſt allgemein das gleiche ἄπειρον bei Anaximander. hiſtoriſch vor das doch ſicher konkretere Prinzip des Anaximenes Die wechſelnde Priorität der beiden Gegenſätze bei Philolaos und im ariſtoteliſchen Bericht verträgt ſich am beſten mit dem gleichzeitigen Nebeneinanderbeſtehen beider. Es ſind ja auch nur die Ausſtrahlungen der zwei Seiten desſelben Zahlprinzips, die auch einen echt pythagoreiſchen kontraſtierenden Parallelismus ergeben. Die phyſikaliſche Weltanſchauung der Pythagoreer, die nach Zeller in ihren oberſten Grundzügen auf den Stifter ſelbſt zurückgehen ſoll (S. 445), ſetzt auch ſchon in dieſen oberſten Grundzügen, überhaupt in ihrem Zuſammenhang mit dem ontologiſchen Syſtem den Gegenſatz des Begrenzenden und Unbegrenzten voraus.

Die Lehre vom Geraden und Ungeraden zeigt deutlich die ganze Stärke des paralleliſtiſch-antithetiſchen Prinzips im Pythagoreismus. Es werden zunächſt 2 Klaſſen von Zahlen einander gegenübergeſtellt. Aber auch der innere Unterſchied beider Klaſſen liegt ja ganz in der bloßen Form des antithetiſchen Parallelismus. Eine paralleliſtiſche Antithetik erſteht unter den Zahlen unter dem Geſichtspunkt ihrer Fähigkeit zur paralleliſtiſchen Antithetik. Gerade ſein heißt ja nichts als der antithetiſch-paralleliſtiſchen Form entſprechen. Dasſelbe Prinzip greift noch tiefer ins Innere der

Zahlen, teilt ſie und ſcheidet wieder nach dem Grade ihrer paralleliſtiſch-antithetiſchen Fähigkeit in ihrer Zuſammenſetzung die Geraden, die Ungeraden und Geradeungeraden, die durch 2 geteilt ungerade ergeben. Aber noch tiefer ſenkt dieſe Dichotomie ihr Meſſer in die einzelnen Zahlen und findet, daß Gerades und Ungerades die elementaren Beſtandteile aller Zahlen ſind.

Das Bewußtſein der gewaltigen Bedeutung, der inneren Notwendigkeit der Gegenſätze für Welterſiſtenz und Welterkenntnis iſt ein ſehr lebendiges bei den Pythagoreern. Philolaos ſagt — wir wollen den Gedanken mit Boeckh's Worten (Philol. S. 62) wiedergeben —: Die Weſenheit der Dinge, welche ewig iſt, geſtattet nur eine göttliche und nicht menſchliche Erkenntnis, außer etwa ſo viel, daß es nicht möglich wäre, irgend etwas Seiendes und Erkennbares, was uns nämlich jetzt erkennbar iſt, zu erkennen, wenn jene Weſenheit nicht eingegangen wäre und enthalten in den entgegengeſetzten Urgründen, aus welchen der Kosmos iſt, dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten." Die entgegengeſetzten Urgründe verbinden alſo in ihrer Natur die grundlegende objektive Realität der Subſtanzen Descartes' mit der ſubjektiven Notwendigkeit der Attribute Spinozas.

Aber Gerades und Ungerades, Begrenztes und Unbegrenztes erſchöpfen nicht die pythagoreiſche Antithetik. Die Grundgegenſätze ſind nur die großen Reſervoirs, in denen ſich alle übrigen Gegenſätze der Welt ſammeln. Denn die Welt in ihrer Exiſtenz ſtrotzt von Antithetik. *ἐκ μαχομένων καὶ ἐναντίων συνέστη τὰ ὄντα* (Nicom. Arithm. II, S. 59; vgl. Boeckh a. a. O. 61). Das arithmetiſche Prinzip der Pythagoreer legte ihnen die dekadiſche Syſtematik ebenſo nahe wie die Einteilung in Gerades und Ungerades. Dieſer Bedeutung der Zehnzahl wurden manche von ihnen gerecht, indem ſie die Gegenſätze auf jene bekannten zehn zurückführten. Daß ſie aber außer dieſen noch weitere Gegenſätze bemerkten, findet Zeller (S. 327 Anm.) mit Recht bei Simplic. Aristot. de coelo 173a[11] Schol. in Aristot. 492a[24]. Auch führt Zeller überzeugend aus, daß diejenigen Pythagoreer, welche nicht die zehngliedrige Tafel der Gegenſätze aufſtellten, den beiden oberſten

Grundgegenſätzen in weiterer Ausführung und Anwendung auf konkrete Erſcheinungen andere hinzufügten (S. 326 Anm. 2).*) Der empiriſchen Beobachtung gegenüber waren jene Grundgegenſätze ebenſo nutzlos wie eine große Zahl anderer Gegenſätze naheliegend und notwendig. Das Schema der Zehnzahl war alſo „eine bloß formelle Erweiterung" der allgemeinen pythagoreiſchen Lehre von der das ganze Leben durchziehenden ἐναντίωσις.

Die 10 Gegenſätze ſind hier natürlich mehr im Allgemeinen als im einzelnen von Intereſſe. Der allgemeinen antithetiſchen Form gegenüber ſind ſie ja alle gleich und ihre inhaltlichen Unterſchiede unweſentlich. Nur im letzten der Gegenſätze (Quadrat und Rechteck) tritt die Antitheſe nicht in der normalen Geſtalt eines abſoluten kontradiktoriſchen Gegenſatzes auf. Vielleicht iſt dieſer Gegenſatz nur ein ſymboliſch abgeleiteter, der nur eigentlich Gleichmäßigkeit und Ungleichmäßigkeit der Flächenformen einander gegenüberſtellen ſoll. Im letzten Grunde zeigt ſich aber in dieſem Mangel an Übereinſtimmung wohl jene eigentümliche Unfähigkeit aller Vorplatoniker d. h. aller Antithetiker, das Relative vom Abſoluten zu ſcheiden, eine Unfähigkeit, die überhaupt aller Antithetik zu Grunde liegt. Auch die andern Gegenſätze ließen ſich wohl relativer faſſen. Es ließe ſich z. B. zwiſchen Rechts und Links die Kategorie der Mitte einſchieben. Aber der antithetiſche Fanatismus der Pythagoreer geht ſo weit, daß ſie hier die Mitte leugnen, dort aber, wo ihnen die antithetiſche Exiſtenz derſelben als Gegenſatz zum äußern Umkreis willkommen iſt (ſ. Zeller I, 408), ſie zur rechten Seite gerechnet wiſſen wollen.

Daß unter den 10 Gegenſätzen der eleatiſche des Seins und Nichtſeins fehlt, iſt nicht wunderbar. Wohl aber iſt es auffallend, daß alle von den Joniern und anderen bevorzugten und z. T. an die Spitze der Syſteme geſtellten d. h. die ſpeziell chemiſch-phyſikaliſchen Gegenſätze des Dichten und Dünnen, des Warmen und Kalten, des Süßen und Herben u. ſ. w. fehlen. Die große Zahl

*) vgl. Brandis, Rhein. Muſ. 1828 S. 240: „Bei der Zurückführung der untergeordneten Dinge und Begriffe auf jene 10 Gegenſätze ſcheinen ſie ebenfalls gegenſätzlich verfahren zu ſein.

der rein äußerlichen Gegenſätze enthält nur Gegenſätze der Anſchauung, nicht Gegenſätze der eigentlichen Empfindung, Gegenſätze nur des Auges, nicht der andern Sinne (auch nicht den durch die muſikaliſche Harmonie naheliegenden des Hohen und Niedrigen). Es ſind weſentlich, mit Locke zu reden, die primären Qualitäten, die ſtarren Gegenſätze der Formen, nicht die flüſſigeren der zuſtändlichen Eigenſchaften. Dieſe Auswahl kennzeichnet die inſtinktive Grundrichtung des Pythagoreismus. Die ioniſchen Gegenſätze laſſen ſich in Verba, in Prozeſſe auflöſen, die pythagoreiſchen kennen die Bewegung nur als formale Kategorie, die ſie noch dazu auf die Seite des Unvollkommenen ſtellen. Man ſieht, jene haben die Tendenz ineinanderzufließen, dieſe in ihrer Unbeweglichkeit bedürfen zur Einheit der Harmonie; jene neigen ebenſoſehr zum Relativismus wie dieſe zur abſoluten Starre.

Um das feindliche Nebeneinander der Gegenſätze erträglicher zu geſtalten, machen die auf das Werden gerichteten Syſteme (wie die ioniſchen) aus dem Nebeneinander ein Nacheinander und die mehr dem Dauernden, Seienden zugewandten Syſteme aus demſelben Nebeneinander ein Untereinander. Bei jenen mit ihrem Nacheinander iſt eine tolerante Indifferenz zuläſſig, dieſen aber iſt das Moment der Wertſchätzung notwendig, entweder der ſchwächeren ethiſchen oder der ſtärkeren ontologiſchen Wertſchätzung. Es gilt den einen der Gegenſätze zum ſieghaften zu erheben und den andern herabzudrücken entweder zur Unvollkommenheit, wie es die Pythagoreer, oder zur Irrealität, wie es die Eleaten thun. So iſt alſo der ſtarke ethiſche Zug, ſo einzig, ſo fremdartig in der vorſokratiſchen Philoſophie, tief innerlich begründet im pythagoreiſchen Syſtem; denn eine ſtarrende Disharmonie im ſtetigen Gleichgewicht zu dulden, liegt nicht im Weſen des menſchlichen Geiſtes und am wenigſten des griechiſchen Geiſtes. Die bedeutungsvolle Antitheſe zwiſchen dem Vollkommenen und Unvollkommenen durchzieht das ganze pythagoreiſche Syſtem und Zeller will mit Recht ſie zu den älteſten, ſchon dem Stifter zugehörigen Lehren rechnen. Je mehr ſich die Gegenſätze der zehngliedrigeu Tafel vom mechaniſchen oder mathematiſchen Gebiet entfernen, deſto

mehr zeigen ſie die Tendenz, das Beſſere dem Schlechteren gegenüberzuſtellen (z. B. Licht und Finſternis, männlich und weiblich); der einzige rein ideelle Gegenſatz lautet geradezu: gut und böſe. Auf die mechaniſch-mathematiſchen Gegenſätze, denen er nicht natürlich innewohnte, wurde dieſer Gegenſatz künſtlich übertragen und alle Pythagoreer, auch die nicht in der Antithetik das Schema der Zehnzahl aufgeſtellt, ſtimmen überein, unter den Erſcheinungen zwei Reihen zu bilden nach dem Gegenſatz des Vollkommenen und Unvollkommenen. Und dennoch; obgleich dieſer ethiſche Gegenſatz auf alle Erſcheinungen angewandt wird, werden ſie doch nicht auf ihn zurückgeführt. Er bleibt accidentiell und ragt nicht wie der des Begrenzten und Unbegrenzten oder des Geraden und Ungeraden als konſtituirender Faktor über die Erſcheinungen empor. Ein ſcharfes Zeugnis gegen diejenigen, welche die phyſiſche Grundrichtung der geſamten vorſokratiſchen Philoſophie namentlich im Hinblick auf den Pythagoreismus nicht zugeben wollen!*) Im Grunde iſt es, wie auch aus ſeiner Übertragung auf phyſiſche Erſcheinungen hervorgeht, weniger ein ethiſcher Gegenſatz, als vielmehr nur ein ſchwächerer Grad des eleatiſchen ontologiſchen, nur die Stärke der Realität zu meſſen beſtimmt. Er hat eben im Bau des Syſtems nur die begleitende Aufgabe, die ſchroffe Koordination der Gegenſätze in eine löslichere, gefügigere, dem Geiſte willkommenere Snbordination zu verwandeln. Warum aber iſt die Unterordnung eine ſchwächere bei den Pythagoreern als bei den Eleaten, bei denen ſie bis zur Vernichtung des einen Gegenſatzes geht? Woher dieſe größere Toleranz der Pythagoreer gegen das Nebeneinander der Gegenſätze? Weil ſie noch ein beſonderes Mittel wiſſen, dieſes Nebeneinander verſöhnlicher zu geſtalten: die Harmonie. Harmonie iſt die Vereinigung des Entgegengeſetzten d. h. ſie bedeutet ſubjektiv, im Geiſt des ſie poſtulirenden Denkers die Fähigkeit das im reinen Denken Unmögliche wirklich zu ſetzen, die Präponderanz des Realen über das Logiſche, den naiven Opti-

*) Bemerkenswert iſt auch, daß der Gegenſatz von gut und böſe der vorletzte in der Tafel iſt, was wenig Wertſchätzung verrät. Der letzte iſt derjenige von Quadrat und Rechteck, welcher, vielleicht nur um der Zehnzahl willen hinzugefügt, ja auch aus andern Gründen Bedenken erregt (ſ. oben).

mismus, der der Anſchauung freudig als Lehrmeiſterin traut. Die Vereinigung des Entgegengeſetzten iſt abſolut unmöglich, ſagt der Eleat — und er hat Recht: nämlich für das reine Denken. Sie iſt möglich und gegeben, ſagt der Pythagoreer — und er hat Recht: nämlich für die Anſchauung und Empfindung (z. B. in der muſikaliſchen Harmonie). So ſteht alles in notwendigem Zuſammenhang: Dort der geiſtige Schwerpunkt mehr im reinen Denken und infolgedeſſen in der Antithetik Irrealität des einen Gegenſatzes, hier die Grundrichtung ganz zur Anſchauung, aber zur Anſchauung des Dauernden, nicht des Wechſelnden (wie bei den Joniern), deshalb in der Antithetik weder eleatiſche Irrealität des einen Gegenſatzes noch ioniſches Nacheinander oder Durcheinander der Gegenſätze, ſondern neben der bloßen Herabſetzung des einen Gegenſatzes Verſöhnung beider in der real gegebenen Harmonie. Deshalb Vorliebe und hohes wiſſenſchaftliches Intereſſe für das beſte von der Anſchauung gebotene Beiſpiel ſolcher Harmonie, der Vereinigung des zugleichſeienden Entgegengeſetzten, für die muſikaliſche Konſonanz! Deshalb ſchließlich die ausdrückliche Identifizirung der Harmonie, die die Welt zuſammenhält, mit dem muſikaliſchen Heptachord!

Die Harmonie ſetzt die Entgegenſetzung voraus, ſie iſt nur die Harmonie des Entgegengeſetzten: *ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις* (Nicom. Arithm. II. S. 59 f. Boeckh, Philolaos Fr. 3, S. 61). Die Harmonie bedarf alſo der Entgegenſetzung; aber ebenſoſehr bedarf die Entgegenſetzung der Harmonie: *ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπῆρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλαι ἔσσαι, ἦδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν ὥτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὧν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ἐπεδέοντο. τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι* Stob. Ecl. I, 460 (ebenfalls ein philolaiſches Bruchſtück). Das Weltbeſtehen ruht alſo auf der Wechſelbeziehung der Harmonie und der Entgegenſetzung, auf einer Antitheſe der Antithetik und der Harmonie. Das Wiederſpiel von Harmonie und Antithetik durchzieht das Ganze wie das Einzelne. Jede Zahl iſt Harmonie und

Gegenſatz von Geradem und Ungeradem. Und was von den Zahlen gilt, gilt von den Dingen, deren Weſen ſie ausmachen: auch ſie tragen in ſich Harmonie und Entgegenſetzung.

Daß der Harmonie die Natur der Oktave zugeſprochen wird, iſt wohl am einfachſten erklärt durch jene pythagoreiſch-moniſtiſche Vermiſchung des Beiſpiels mit dem Begriff. Wäre die feinere, tiefere Erklärung hier auch hiſtoriſch die richtigere und wäre, was ſie vorausſetzt, die Zweiheit ſchon früh als Typus des Unbegrenzten anerkannt, ſo würde die dichotomiſche Antithetik noch in beſonderer Beziehung ſtehen zur Identifikation der Oktave und der Harmonie. Boeckh weiſt darauf hin (a. a. O. S. 65), daß das mathematiſche Verhältnis der Oktave 1 : 2 iſt. Wenn nun die Einheit die Grenze ſei, das Unbegrenzte aber die unbeſtimmte Zweiheit, welche, indem das Maß der Einheit zweimal in ſie hineingetragen wird, beſtimmte Zweiheit wird, ſo ſei die Oktave die Harmonie ſelbſt, durch welche die entgegengeſetzten Urgründe verbunden werden. Aber wenn dieſe Erklärung auch nicht den hiſtoriſch erſten Grund zu jener Identifikation wiedergiebt, ſo iſt ſie doch im Munde jüngerer Pythagoreer wohl denkbar und wahrſcheinlich.

Die ioniſche Antithetik beſchränkt ſich wie die ioniſche Philoſophie weſentlich auf das Gebiet des Phyſikaliſchen. Die bisher beſprochene pythagoreiſche Antithetik iſt demgegenüber mehr als ontologiſche zu bezeichnen. Doch iſt mit dieſer ontologiſchen Antithetik in einem zwiſchen Identität und Anwendung hindämmernden Verhältnis — Unklarheit iſt hier Genauigkeit, hiſtoriſche Wahrheit — — die phyſikaliſche Antithetik verbunden; — ein Dualismus von Ontologie und Phyſik lag ja allen Vorplatonikern meilenfern. Es iſt notwendig, daß auch in der phyſikaliſchen Geneſis der Gegenſatz des Begrenzten und Unbegrenzten allen andern vorangeht. Dem phyſikaliſch Unbegrenzten tritt zunächſt als begrenzende Macht das Eins, das Feuer der Mitte entgegen. Dieſer Akt der Begrenzung des Unbegrenzten von der Mitte aus bis zur vollendeten Kugelgeſtalt der Welt iſt außer dem Einatmen des Leeren und der Zeit aus dem Unbegrenzten faſt der einzige genetiſche Zug in der phyſikaliſchen Anſchauung der Pythagoreer,

deren Intereſſe, auch hier im Gegenſatz zu den Joniern, ganz in der Beſchreibung des Seienden aufgeht. Aber auch dieſe genetiſche Antitheſe iſt zugleich eine real dauernde. Nur iſt es in der neuen Form weniger ein Gegenſatz zwiſchen dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten als zwiſchen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten. Begreiflicherweiſe verlangt das Dauernde paſſive Subſtanzialität, wo das Genetiſche aktive Kraft ſetzt. Das Unbegrenzte beſteht nach der Anſicht aller Pythagoreer außerhalb der Kugelgeſtalt des begrenzten Kosmos fort*) und Archytas hat bekanntlich für die Notwendigkeit dieſer Exiſtenz einen Beweis geliefert.

Wie das Unbegrenzte überhaupt weniger die Poſition des Unbegrenzten als die Negation des Begrenzten bedeutet — der Beweis des Archytas zeigt dies deutlich —, ſo vertritt es durchaus die negativ-paſſive, aufnehmende Seite des Seins, zunächſt der Materie. Es entſteigen ihm die unendlichen Urmaſchen, die großen Reſervoirs, in denen ſich das erfüllte Sein birgt: das Leere und die Zeit**); oder vielmehr ſie entſteigen ihm nicht, ſondern werden von dem Begrenzten in ſich eingeführt, „eingeatmet", womit ihre Nichtigkeit und Paſſivität bezeichnet wird. Daß das Negative das vorwiegende Element im Weſen des Unbegrenzten, zeigt ſich darin, daß ſogar das Begrenzende, inſofern es das negativ Begrenzende***), nicht das poſitive, formende Prinzip iſt, als das Leere aus dem Unbegrenzten hervorgeht. Auch die Luft, das negativſte, weil ſchwächſte, unſichtbarſte, wirkungsloſeſte, halb irreale Element, das für ein naives Denken vom leeren Raum kaum zu trennen iſt, das auch ſonſt dem Feuer, welches hier das Element des Begrenzenden, oft entgegengeſtellt wird, tritt aus dem Unbegrenzten in die Welt ein. Das eine Glied der oberſten Weltantitheſe, das große Negative erſcheint alſo in ſeinen elementaren Ausſtrahlungen — auch hier wieder ein leiſes antithetiſches Gegenſpiel! — einerſeits als das unerfüllte Unbegrenzte, andererſeits als das negativ erfüllte Unbegrenzte (Luft), ferner einerſeits als die negative Zeit,

*) Arist. Phys. III, 4, 203a[6]. IV, 6, 213b[22] etc.

**) vgl. Boeckh, Philol. S. 109.

***) Aristot. Phys. IV, 6.

andererſeits als der negative Raum. Das andere Glied, das große Poſitive, erfährt nun eine weit reichere, auch antithetiſche Gliederung. Es trägt als körperliche Einheit (εἷς κόσμος) nach moniſtiſcher Art die Kugelgeſtalt an ſich. Hier ergiebt ſich naturgemäß ein antithetiſches Verhältnis zwiſchen Zentrum und Peripetie und, da das Feuer das charakteriſtiſche Grundelement dieſes Poſitiven iſt, zwiſchen dem Feuer der Mitte und dem Feuer des Umkreiſes. Nachdem ſich die Einheit des Anſchauens geſchieden in die Umfaſſung alles Seienden oder Unendlichkeit und die Beſtimmtheit, in die Negation nach außen und die Poſition nach innen, ſcheidet ſich die Einheit der Beſtimmtheit wieder in die Umfaſſung alles Beſtimmten und das beſtimmte Eine. Das Begrenzte ſcheidet ſich in Einheit und Grenze. Die Pythagoreer konſtruirten dieſe ihre ontologiſche Antithetik in die phyſikaliſche Welt hinein. Anders kann die unerhörte Fiktion zweier Weltfeuer nicht erklärt werden. Selbſt wenn ſie das eine derſelben, das Feuer des Umkreiſes in der Milchſtraße zu ſehen glaubten, ſo hat wohl ſicher die Anſchauung nicht den Anlaß zu jenem Glauben gegeben, ſondern nur die ſpätere, halb geſuchte Beſtätigung. Das Moment der Wertſchätzung iſt ſchon früher als eine ſtetige und erklärlich notwendige Eigenſchaft der pythagoreiſchen Antithetik beſprochen worden. Wie der Kosmos dem Unbegrenzten, ſo ſteht auch das Zentralfeuer dem Feuer des Umkreiſes in der Gunſt des Seins voran, obgleich dieſem zwar weniger, aber ähnliche Prädikate des Wirkens verliehen werden.

Innerhalb des Kosmos ergiebt ſich nun eine weitere antithetiſche Einteilung in τὰ ἄνω und τὰ κάτω. Daß die Pythagoreer dieſen Gegenſatz noch als grundlegend aufrecht erhielten — Plato, der ja auch die Kugelgeſtalt der Welt annahm, hebt ihn natürlich auf (vgl. auch Boeckh a. a. O. S. 92) — und ihm ſogar noch den des Rechts und Links als ebenſo grundlegend hinzufügten, obgleich doch beide ihre reale Bedeutung in der kugelgeſtaltigen Welt verlieren und ſogar mit einander identifizirt werden mußten, das zeigt die ganze unverwüſtliche Macht des antithetiſchen Triebes, der um jeden Preis ins Blaue hinein ſein Zweiteilen ausübte.

Das Innere, Mittlere mußte das Untere oder Rechte heißen, der äußere Umkreis das Obere oder Linke (Philol. bei Stob. Ecl. I, 360. Boeckh S. 94, vgl. Zeller 407 f.). Es hatte dieſe Namengebung den ſchon erwähnten Vorzug, daß das Mittlere nicht, wie ſonſt natürlich, den abſoluten Charakter der Antitheſe gefährdete, ſondern vollſtändig dem einen Gliede anheimfiel. Im Grunde lief es wieder wie bei den Weltfeuern auf den Gegenſatz von Zentrum und Umkreis hinaus, nur daß dieſe beiden weiter gefaßt werden bis zur gegenſeitigen Berührung. Und das iſt auch natürlich. Denn die Kugelgeſtalt im Ganzen giebt zu keiner andern Antitheſe d. h. Scheidung von Verſchiedenem Anlaß als zu der zwiſchen Mitte und Umkreis. Auch hier wieder die Ungleichheit tn der Wertſchätzung! Es iſt intereſſant zu beobachten, wie die Pythagoreer, von Natur geneigt, dem Oberen, der überirdiſchen Geſtirnwelt den höheren Rang einzuräumen, doch genötigt ſind, für das Weltzentrum im Unteren die erſte Stelle zu ſuchen. Natürlich muß das Zentrum auf der rechten Seite liegen. Deshalb die Identifikation von rechts und unten. Deshalb auch die Blickrichtung und infolgedeſſen die vorwärtsſchreitende Bewegung der Geſtirne von Weſt nach Oſt.

Bis jetzt ſind bloß die großen Allgemeinheiten des Seins, die mehr ontologiſchen als phyſikaliſchen Urdinge vorhanden, im weſentlichen die zwei konſtruirten Körper: Zentralfeuer und Grenzfeuer. Unter dem Namen Olymp hat Philolaos nach den Worten des Berichterſtattes zwar nur den äußerſten Umkreis verſtanden. Dennoch iſt es wahrſcheinlich, daß Philolaos auch das Zentralfeuer hierunter mit einbegriffen hat (vgl. Zeller S. 410). Es würde dann mit Olymp eben jene genetiſch und phyſikaliſch erſte Schicht des Weltenſeins bezeichnet, die nur die bloßen, noch nicht in die Anſchauung und die Individualiſirung eingegangenen Grundfaktoren enthält, — die höchſte, eigentlich nur ontologiſche, phyſikaliſch nur konſtruirte Welt. Die Bedeutung der dem Olymp innewohnenden *εἱλικρίνεια τῶν στοιχείων* würde dann, mögen auch die Worte nicht pythagoreiſch ſein, dem beabſichtigten Gedanken nach begreiflich ſein.

Das eigentliche Reich der individualiſirten Körper, zwiſchen den beiden Prinzipien der kosmiſchen Realität ſich erſtreckend, von beiden abhängig, vom Grenzfeuer umſchloſſen, das Zentralfeuer umkreiſend, von beiden Licht empfangend, umfaßt 10 Körper. Die Zehnzahl iſt, wie es analog die Tafel der Gegenſätze zeigt, den Pythagoreern der zahlmäßige Ausdruck für die Einheit abhängiger empiriſcher Prinzipien, für die Vollſtändigkeit des Individualiſirten. Es bleibe dahingeſtellt, ob es hier in der beſondern Anwendung dieſer Zahl, der die Anſchauung durch die Beiſpiele der Finger und Zehen die dichotomiſche Gliederung nahelegt, ein beabſichtigter antithetiſcher Zug iſt, daß 5 beſonders individuellen Sternformen 5 andere durch den Gattungsnamen zuſammengefaßte gegenüberſtehen. Es iſt vielleicht bemerkenswert, daß der nach Ariſtoteles um der Zehnzahl willen hinzugefügte Stern nicht in einfacherer, bequemerer Weiſe den 5 Gattungsſternen angehängt wird, wie ſonſt bei den Griechen den 6 Plejaden eine unſichtbare ſiebente, ſondern unter den Sternen individuelleren Charakters (als Gegenerde) erſcheint.

Aber der wirklich entſcheidende antithetiſche Schnitt durch die abhängige Geſtirnwelt geſchieht an ganz anderer Stelle. Die Scheidung der Sphärenkörper in die Welt unter dem Monde, den Uranos, und die Welt über dem Monde, den Kosmos, iſt eine der bedeutungsvollſten in der pythagoreiſchen, ſpeziell philolaiſchen Weltanſchauung. Es iſt eigentlich nur der Gegenſatz zwiſchen der irdiſchen und überirdiſchen Welt. Denn auf der einen Seite ſtehen Mond, Sonne, die 5 Planeten und wohl auch der nicht genannte Fixſternhimmel. Auf der andern Seite bleibt für den Uranos, da von der Gegenerde nichts verlautet, nur die Erdſphäre übrig. Es wäre auch wunderbar, wenn dieſer ausgeſprochenen antithetiſchen Wertſchätzungsphiloſophie dieſer natürliche und beliebte Antagonismus des Irdiſchen und Überirdiſchen fehlen ſollte. Und wenn nun die Pythagoreer die Konſequenz zogen und ſich auf das Unterſcheidungsmoment der kosmiſchen und der ſublunariſchen Welt beſannen, ſo mußten ſie, die ſonſt die Geſtirne der Erde planetariſch ähnlich dachten, mit ihrem ſteten Hinblick auf Ordnung und

Dauer, wenn auch nicht in den uns überlieferten Ausdrücken ſpäter Zeugniſſe, die irdiſche Welt die Welt des veränderungsluſtigen Werdens nennen, der Regelloſigkeit, der παθητά und die überirdiſche Welt die Welt der Ordnung, der ἀπαθῆ. Welche von beiden die begünſtigte, vollkommener gedachte ſein muß, iſt aus dem Charakter des Pythagoreismus von vornherein klar.*) Jener durchgehende antithetiſch-paralleliſtiſche Zug, zugleich zu analogiſiren und entgegenzuſtellen, über ein Gegebenes ein geſteigertes Pendant hinauszubauen, ließ die Pythagoreer die Geſtirne zwar der Erde ähnlich, kugelförmig, von Luftkreiſen umgeben ꝛc.**) und doch weit vollkommener vorſtellen; namentlich der Mond mit ſeinen größeren Tieren und ſchöneren Pflanzen erſcheint ganz nur als die idealiſirte Erde.***) Und wie die Geſtirnſonne, das Zentralfeuer, eine geſteigerte Erdſonne†), wie die Gegenerde eine glücklichere Erde, die der eigentlichen Erde das Sonnenlicht vorwegnimmt, wie das große Weltjahr dem kleinen Erdjahr gegenüberſteht, ſo giebt es außer Geſtirntieren und -pflanzen, Geſtirnſonne, Geſtirnerde, Geſtirnjahr und ſogar Geſtirnhimmel (Olymp) auch eine beſondere Geſtirntugend: die Weisheit. Weisheit und Tugend, die ſo lange in der griechiſchen Philoſophie zuſammengehen ſollten, treten bei den Pythagoreern in antithetiſchem Parallelismus auseinander. Jene iſt den Geſtirnen und ihrer Ordnung geweiht, dieſe gehört der Erde und ihrer Regelloſigkeit. Jene iſt vollkommen, dieſe unvollkommen. So ſteht es bei Stob. Ecl. I, 488. Zeller findet hier die Lehre, daß der Menſch bei ſeiner ſittlichen Reinigung und Vervollkommnung „während ſeines irdiſchen Lebens immer auf ein unvollendetes Streben beſchränkt bleibt“ und „ihm ſtatt

*) Schon die Schiefe der Erdbahn mußte den Pythagoreern als eine Unvollkommenheit erſcheinen, mit der nach Boeckh (Philol. S. 120) vielleicht die Veränderlichkeit der ſublunariſchen Welt in Verbindung gebracht wurde.

**) Plac. Philos. in Plut. II, 13. Euseb. XV, 30. Stob. Ecl. I, 25, 1. S. 514 ꝛc.

***) γαιοφανές (Stob. Ecl. I, 27, 1. S. 562) und γεώδης (Plut. Plac. II, 30. Euseb. XV, 52) heißt der Mond.

†) Stob. Ecl. I, 26, 3. S. 528 ff. nennt δεύτους ἡλίους. Vgl. über die Ähnlichkeit von Sonne und Zentralfeuer Boeckh a. a. O. S. 124. 126.

der Weisheit bloß die Tugend oder das Streben nach Weisheit möglich ist" (a. a. O. S. 426 u. Anm. 3). Aber es verlautet hier mit keinem Worte, daß nur die Tugend und nicht die Weisheit den Menschen zu erreichen möglich sei. Das *περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων* giebt doch wohl nicht den Wohnort, sondern den Gegenstand der Weisheitserkenntnis an. Die Sternenordnung ist nach dieser Stelle durchaus nicht dem Bereiche der menschlichen Erkenntnis entrückt und der Beginn der letzteren knüpft sich nach einer andern Stelle (Stob. Ecl. I, 458) sogar schon an die entgegengesetzten Urgründe, aus denen erst das Weltall besteht, von dem die kosmische Gestirnwelt nur einen speziellen Teil ausmacht. Und wenn nun hier die *σοφία* wörtlich als die Astronomie definirt und zwischen der *σοφία* und der *ἀρετή* nur ein Unterschied des Berufes und des Wertes konstatirt wird und eine andere Stelle jene Erkenntnis ausdrücklich als menschlich möglich bezeichnet, die außerdem ja auch im pythagoreischen System menschlich wirklich ist, so kann Pythagoras nicht dem menschlichen Können die *σοφία* ab- und sich nur den Namen eines *φιλόσοφος* zugesprochen haben. Die Überlieferung hierüber, die schon von vielen Seiten bestritten und mit dem nichts weniger als skeptischen Charakter des Pythagoreismus unvereinbar gefunden wurde*), wird selbst von Zeller an anderer Stelle (a. a. O. S. 1, Anm. 4) als „sehr unsicher" bezeichnet. Vielleicht beruht sie sogar auf dem oben zitirten philolaischen Bruchstück und auf einer ähnlichen Auffassung desselben, wie sie Zeller begegnet ist und wie sie einem in platonischer Denkweise vielgeübten Denker — und Heraclides Ponticus, der Vater jener Überlieferung war Platoniker — durch Ideenassociation bei dem Gegensatz des *τέλειον* und *ἀτελές* wohl begegnen kann. Die Augen, die bei den Pythagoreern die peripatetische *φιλομετάβολος γένεσις* lasen (vgl. Boeckh S. 100 f.), konnten bei ihnen auch den platonischen Namen *φιλόσοφος* lesen. Es kann hier nicht gezeigt

*) Auch widerspricht ihr die Bezeichnung aller Naturphilosophen (speziell der das Weltall Kosmos benennenden, was nach Diog. Laërt. zuerst die Pythagoreer gethan) bei Xenophon und Plato als *σοφισταί* und *σοφοί* vgl. Überweg-Heinze, Grundr. I, 2.[7]

werden, daß der Gedanke, der dieſen Namen ſchuf, unter den platoniſchen Gedanken einer der platoniſchſten iſt, ein durchaus triadiſtiſcher. — Auch kann man Zeller nicht einräumen, daß die ἀρετή in obiger Stelle als das Streben nach Weisheit gefaßt wird. Das iſt ſie dort ſo wenig wie die Bewegung, die ja auch unvollkommen, ein Streben nach Ruhe iſt, die ja auch vollkommen. Wie iſt es möglich, daß Weisheit und Tugend ſich verhalten wie Streben und erreichtes Ziel, wenn beider Ziel ein ganz anderes iſt: der Gegenſtand der einen die philoſophiſche Sternkunde, der Gegenſtand der andern die irdiſchen Wandlungen? Sie ſind nicht Zweige eines Stammes, einer nur höher als der andere, nicht dieſelbe Erſcheinung in zwei verſchiedenen Stufen, ſondern ſie ſind ſelbſtändige Stämme, zwei geſonderte Erſcheinungen, parallel nebeneinander ſtehend, weil beide ein Können bedeuten, aber mit zwei ganz verſchiedenen Gipfelpunkten, Höhezielen und außerdem die eine vollkommen, die andere unvollkommen. Die Worte περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων und περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας bezeichnen ihre ganze Seinstendenz als eine andere und folglich ſie ſelbſt nicht bloß als quantitativ, ſondern als qualitativ verſchieden, auch ihre Gegenteile als verſchieden. Der nach Sokrates unerhörte Gegenſatz der ἀρετή und σοφία ſpricht mit ſtarker Eloquenz für die Echtheit der philolaiſchen Fragmente und nebenbei auch, bei der größeren Vollkommenheit der σοφία, für den naturphiloſophiſchen, nicht ethiſchen Grundcharakter des Pythagoreismus. Es läßt ſich nicht leugnen, daß ihm in dunkler Ahnung zu Grunde liegt der Gegenſatz zwiſchen dem theoretiſchen Beruf, naiv vorgeſtellt in der Aſtronomie, und der Praxis, wie denn die pythagoreiſche Antithetik faſt alle ſpäteren Gegenſätze in dunkler Ahnung geſchaut hat.

Alles eben Erörterte ſchließt ſich an den Gegenſatz des Kosmos und Uranos an. Die Antithetik bewegt ſich in immer kleineren Kreiſen und rückt der Erde immer näher. Jetzt füllt die Erdſphäre ſchon das eine Glied des Gegenſatzes, den Uranos, allein aus. Es iſt aber wahrſcheinlich, daß auch die Gegenerde dem Uranos zuzurechnen iſt. Der enge Zuſammenhang beider Körper,

ihre große Nähe, ohne welche die vollſtändige Verdeckung des Zentralfeuers durch die Gegenerde undenkbar, die Lage der Gegenerde unter dem Monde fordert es wenigſtens als Konſequenz. Dann würde ſich alſo in der engeren Welt des Uranos dieſer intereſſanteſte, weil fiktivſte der pythagoreiſchen Gegenſätze aufthun. Es iſt ſchon oben geſagt, daß die bloße Abſicht, die Zehnzahl vollzumachen, nicht die charakteriſtiſche Beſonderheit der Gegenerde erklärt. Auch der Zweck, das Licht des Zentralfeuers unſerem Anblick zu verdecken, iſt ja ſchon weit einfacher erfüllt durch die ſtete Abwendung unſerer Erdſeite vom Zentralfeuer, wie ja auch Boeckh's urſprüngliche, ſpäter dem Widerſpruch der Quellen gegenüber aufgegebene Anſicht die Gegenerde als die andere Halbkugel der Erde mit dieſer zu einem Körper vereinigte. Der antithetiſche Trieb tritt alſo hier wieder einmal aktiv, erzeugend auf, indem er die Löſung zweier an und für ſich einfachen Aufgaben erſt auf dem künſtlichen Wege einer antithetiſchen Fiktion ſucht. Die Gegenerde iſt nicht einfach eine zweite Erde, ſondern eben eine ἀντίχθων oder wie ſie öfter heißt, der Erde ἐναντία*). Und zwar iſt der Antagonismus ein mehrfacher. Die Gegenerde iſt das ſtändige Gegenüber der Erde auf dem Wege um das Zentralfeuer. Sie iſt hierbei, im Gegenſatz zur beſchatteten Erde, von dieſem beleuchtet und ſteht der Erde im Genuß des Zentralfeuers feindlich entgegen. Endlich liegen die Hauptſeiten beider Körper nicht einander gegenüber oder in gleicher Richtung, ſondern einander abgewandt und entgegengeſetzt. —

Es ſcheint, daß die Beleuchtung der Erde teils durch die Sonne und teils durch Mond und Sterne nur das kleinere Widerſpiel ſei der Beleuchtung der ebenfalls abhängigen Sonne teils durch das Zentralfeuer und teils durch das Umkreisfeuer. Auf das Gegenſpiel von Tag und Nacht, auf das wechſelnde Verhältnis von Sonne und Erde, von Mond und Erde, auf die Stellungen bei Finſterniſſen und ähnliches Detail ſoll hier nicht eingegangen

*) Aristot. De coelo II, 13. Dazu Simpl. 229a 16. Plut. Plac. III, 11, 3.

werden, weil die Natur hierin ſozuſagen ſelbſt antithetiſch und die Theorie ihr nur gehorſam iſt.

Den weiteren Gegenſatz der beiden Erdhalbkugeln, von denen nur die der Gegenerde abgewandte von uns bewohnt und gekannt iſt, genügt es zu konſtatiren, da er den Pythagoreern wenig Intereſſe geboten zu haben ſcheint. — So iſt nun die Antithetik mit beiden Füßen auf der Erde angelangt. Bevor wir ſie aber ganz aus der kosmiſchen Weite herabrufen, fordern nach den räumlichen Weltgegenſätzen auch die zeitlichen eine kurze Beſprechung, ſo unklar und oberflächlich auch die pythagoreiſche Behandlung über ſie hinſtreift.

Die Grundbewegung des Weltalls iſt eine antithetiſche: ein Ein- und Ausatmen. Die begrenzte Welt atmet das πνεῦμα des Unbegrenzten. Die antithetiſchen Urbegriffe wurden durch einen zwiſchen ihnen hin- und herfließenden antithetiſchen Prozeß in innigere, im Kleinen und Kleinſten ſich bethätigende, auch zeitliche Wechſelbeziehung gebracht. Die älteren Denker ſtimmen alle darin überein, der Welt eine rhytmiſche Bewegung ſteter Wiederkehr zu Grunde zu legen, wie ſie die Natur tauſendfach wiederſpiegelte. Wer nun nach Form- und Größenverhältniſſen ausſchaute, dem war es ein beſtändiges Schichten und Auflöſen, centripetales und dann wieder centrifugales Streben, Vereinigen und Trennen, Leeren und Füllen, Heraustreten aus der Beſtimmtheit in die Unbeſtimmtheit und wieder aus der Unbeſtimmtheit in die Beſtimmtheit, kurz eine ſtete Wechſelwirkung des Begrenzten oder Begrenzenden und des Unbegrenzten, die ſich die pythagoreiſchen Fanatiker der Manenz am liebſten vorſtellten unter der zwar notwendigen, aber das Ganze ſo wenig berührenden, innen und außen faſt unmerklichen Bewegung des Ein- und Ausatmens. Überall treiben die von der Einheit eingeatmeten principia individuationis, die Zeit und das Leere, die Erſcheinungen zur Beſonderung auf und treten wieder heraus, die Einheit zurücklaſſend. Aber dieſes Ein- und Ausatmen ſcheint ſich nicht nur auf das Leere und die Zeit und die durch ſie bewirkte Sonderung zu beziehen, ſondern allgemein in anthropomorphiſtiſcher Weiſe als der

für die Welt notwendige Lebensprozeß gedacht zu ſein. Es iſt ebenſo die oberſte Abſtraktion, das Grundthema aller Bewegung in der Welt wie das Begrenzte und Unbegrenzte die oberſte Abſtraktion aller Dinge und Unterſchiede.

Über das Verhältnis dieſes Prozeſſes zur Ernährung und Veränderung, zum Werden und Vergehen in der Welt bleibt eine echt pythagoreiſche Unklarheit. Es kann zweifelhaft erſcheinen, ob Boeckh (S. 112) Recht hat, Werden und Veränderung nur der ſublunariſchen Welt zuzuſchreiben, ob nicht vielmehr die oben citirten Worte nur Übermaß und Unordnung des Wechſels von der überirdiſchen Welt fernhalten und ob nicht die überirdiſche Fauna und Flora Werden und Veränderung vorausſetzen. Doch das Weitere, wie es die Lokalbezeichnungen ἐξ οὐρανοῦ und ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ angeben, trifft nur die ſublunariſche Welt. Zwei antithetiſche Prozeſſe, in ſich ſelbſt wieder antithetiſch geſpalten, erfüllen dieſe Welt. Die beiden antithetiſchen Elemente, einerſeits das vom Uranos herabſtürzende Feuer, andererſeits das vom Monde herabſtrömende Waſſer bringen Vernichtung über die irdiſche Welt. Aber dieſer διττὴ φθορά ſteht als Reaktion auch eine doppelte τροφή gegenüber. Nach der Vernichtung ſteigen ſowohl das Feuer wie das Waſſer gebunden als Dünſte (ἀναθυμιάσεις) wieder empor, der Welt zur Nahrung dienend.*) Das elementare Naturgeſchehen in der Welt geſtaltet ſich alſo ganz zu einer doppelten, ja vierfachen Antithetik zwiſchen πῦρ und ὕδωρ, zwiſchen ἀπό und ἀνά, zwiſchen οὐρανός und σελήνη, zwiſchen φθορά und τροφή**). Kein originales Syſtem iſt in ſeinem nachwirkenden Einfluß ſo bedeutungslos, in ſeinem Grundgedanken ſo falſch — und welchem Grundgedanken eines Syſtems wird nicht ein ſtarkes Stück Realität zur Seite ſtehen? —, daß nicht dieſer Grundgedanke namentlich in jedem zeitlich naheſtehenden Syſtem

*) Plut. Plac. II, 5. Stob. I, 418. I, 452.

**) Möglicherweiſe bedeutet das Ein- und Ausatmen in jenem öfter auftretenden Parallelismus zwiſchen der großen und der kleinen Welt ebenſo die τροφή und φθορά für jene wie der Auf- und Abſtieg des Feuers und Waſſers die τροφή und φθορά für dieſe.

wenn auch an inferiorer Stelle wieder auftreten muß. So ſehen wir das Luftprinzip des Anaximenes bei den Pythagoreern im Grundprozeß der Welt als πνεῦμα, das von dem Kosmos eingeatmet wird, wieder auftreten. Auch Anaximenes knüpft an die Erfahrung des Atmens, aber nur als begründendes Beiſpiel, an. Die wirklichen Weltprozeſſe denkt er ſich natürlich ſtärker und materieller: als Verdünnung und Verdichtung. In der engeren Welt wiederholt ſich im Wirken von Feuer und Waſſer der alte ioniſche Gegenſatz des Warmen und Kalten.

Das „Wider“ und das „Wieder“ ſind nicht nur ſprachlich, ſondern auch gedanklich von einer Wurzel. So iſt es eine erklärliche Eigenſchaft der Antithetik, daß ihr die Vorſtellung des πάλιν, der Wiederkehr, beſonders ſympathiſch iſt. Nur Gleiches iſt ja auch entgegengeſetzt. Das Heterogene aber bleibt der Antithetik fern. Die Wiederkehr iſt eine Entgegenſetzung des Gleichen, erfüllt alſo ganz ausnehmend die Bedingungen der Antithetik. Schon in der ioniſchen Philoſophie ſpielt die παλιγγενεσία, allerdings durchtränkt vom Unendlichkeitsgedanken, eine wichtige Rolle. Der unendliche Wirbel von Weltentſtehen und -vergehen würde ſchlecht zur pythagoreiſchen Manenz paſſen. Wohl aber lehren die Pythagoreer, daß dereinſt dieſelben Perſonen, ja ſogar dieſelben Zuſtände und Handlungen dieſer Perſonen wiederkehren werden. Leichter und natürlicher iſt es, die Gleichheit der Wiederkehr nicht in ſo ſtrengem Sinne zu denken, wie ſie wohl auch nur von einigen Pythagoreern genommen wurde. Tritt nun das Moment der Entgegenſetzung etwas ſtärker heraus und wird die Gleichheit halbirt und nur die der inneren, nicht auch der äußeren Perſonen feſtgehalten, eine Trennung, die ja die Beobachtung des Todes nahe genug legt, ſo entſteht die Lehre von der Seelenwanderung, die bei den Pythagoreern im letzten Grunde wieder zurückgeht auf ein antithetiſch-paralleliſtiſches Konſtruiren.

Zu dem Gegenſatz von Körper und Seele, der in der Trennung der äußeren und inneren Perſon ausgeſprochen iſt, tritt natürlich wieder und zwar hier mit beſonderer Stärke das Moment der Wertſchätzung hinzu. Die Seele iſt das Vollkommenere, der

Körper ſinkt zum bloßen Kerker, zum Grab der Seele herab. Dieſe Anſchauung bleibt aber bei den Pythagoreern in ihrer unbeſtimmten Allgemeinheit, ohne wie bei Plato in enge Beziehung zu treten zur Seelenwanderungslehre und zur individuellen Ethik. Wenn es einmal nebenbei heißt, daß die Feſſelung der Seele an den Leib geſchehe *διά τινας τιμωρίας* (Boeckh, Philol. 181), ſo hat das für die wirkliche individuelle Ethik kaum mehr greifbare Bedeutung als des Anaximander Wort, daß die Beſonderheiten in das Unendliche eingehen, um Buße und Strafe zu erleiden für die Ungerechtigkeit. Die Thatſache des engen Zuſammenſchluſſes von Körper und Seele intereſſirt die Pythagoreer weit mehr als das ethiſche Warum dieſer Thatſache.

Noch ſtärker gilt es von der Seelenwanderung, daß die Pythagoreer bei der Betrachtung mehr die biologiſche Thatſächlichkeit und Geſetzmäßigkeit als die ethiſche Abzweckung im Auge hatten. Es läßt ſich bei ihnen durchaus nicht eine ſo enge Verbindung der Seelenwanderungslehre mit ethiſchen Vorſtellungen nachweiſen wie dies im vorigen Jahrhundert Irhoven, J. A. Hartmann, W. Warnsdorf, W. G. Schilling in ihren Monographien über die Seelenwanderungslehre, aber auch die neueren Forſcher wohl insgeſamt im Vertrauen namentlich auf platoniſche Analogieen angenommen haben. Schon aus den Anekdoten über Pythagoras' Vorleben in z. T. recht gleichgültigen oder niedrigen Geſtalten (als Fiſcher, als Hahn ꝛc.), über ſeine Verbote, Tiere zu töten, damit niemand ſich an ſeinen in ſolche verwandelten Eltern vergreife, und, wenn man dieſen Anekdoten nicht trauen will, aus der beſſer verbürgten Erzählung, daß er in einem Hunde einen verſtorbenen Freund wiedererkannt habe *), geht hervor, daß die Seelenwanderung im Wechſel der Geſtalten nicht nach ethiſcher Wertſchätzung fragt. Deutlicher ergiebt ſich aus einer Stelle des Servius (Aen. III, 68) der Unterſchied zwiſchen pythagoreiſcher und ethiſch-platoniſcher Seelenwanderung: Plato perpetuam dicit animam ad diversa corpora transitum facere statim pro meritis

*) Diog. Laërt. VIII, 36.

prioris vitae. Pythagoras non *μετεμψύχωσιν*, sed *παλιγγενεσίαν* esse dicit, hoc est redire, (sed) post tempus. Die Stelle redet nicht von einem bloßen Namensunterſchied, um deſſentwillen ſie oft citirt wird. Die platoniſche Seelenwanderung erſcheint hier als ein dauernder Sühnungs- und Läuterungsprozeß gleich nach dem Tode beginnend, weil er eben pro meritis prioris vitae geſchieht. Die pythagoreiſche Wiederkehr iſt von den meritis pr. v. ganz unabhängig. Es läßt ſich nicht aus irgend glaubwürdigen Zeugniſſen nachweiſen, daß die Pythagoreer den ethiſchen Zweck der individuellen Läuterung mit der Seelenwanderung verbanden und einen beſonderen Konnex der alten Seelen und ihrer neuen Geſtalten in dem Sinne annahmen, daß dieſe der Eigenart und dem Grade der früheren Schuld jener entſprachen und eine Stufenleiter in der Abſchätzung bis zu verächtlichen Tieren hinab darſtellten. Ebenſo wenig läßt ſich erweiſen, daß in der Vorſtellung der Pythagoreer der Aufenthalt im Tartarus und die Seelenwanderung verſchiedene Grade der Sünderbeſtrafung ſeien*), modern geſprochen ſich verhalten wie Zuchthaus und Gefängnis. Vielmehr haben die Pythagoreer jene beiden Zuſtände nie in eine gemeinſame Begriffsſphäre gebracht und dachten ſich die Sünderbeſtrafung nicht als bloße Erdenwanderung, ſondern real und intenſiv an einem beſonderen Strafort**). Sie wiſſen nichts von Graden und Milderungen, ſie betonen ſcharf den Kontraſt von gut und böſe und reden nur von den hohen Freuden, die der Guten warten, und den ſchweren Strafen der Sünder: *οὗτος* (Hermes) *εἰς πέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχάς, ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐκ θαλάσσης καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ'ἀκαθάρτους μήτ' ἐκείνῳ πελάζειν μήτ' ἀλλήλαις δεῖσθαι*

*) wie dies Zeller, (Ph. d. Gr. I, S. 419. 420⁴. Pauly Realencycl. Art. Pythag. S. 325) u. a. annehmen.

**) Der Tartarus ausdrücklich wird nur genannt in der bekannten ariſtoteliſchen Notiz (Anal. post. II, 11. 94b 32), daß nach pythagoreiſcher Lehre der Donner die Tartarusbewohner erſchrecken ſolle. Daß unter dieſen die ſündhaften Menſchen, nicht wie Lobeck will (Aglaopham. II, 893 Anm.) die Titanen u. ähnl. zu verſtehen ſind, haben ſchon Ritter und Zeller mit Recht behauptet.

δ'ἐν ἀρρήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων. (Diog. Laërt. VIII, 31.) In der ausführlichſten Monographie über die Seelenwanderungslehre: Irhovii de Palingenesia veterum etc. libri III, ſind in zwei Kapiteln weitere Zeugniſſe über die pythagoreiſchen Anſchauungen vom Lohne der Gerechten (Buch I, Kap. VI) und von den Strafen der Ungerechten (ib. Kap. VII) zuſammengeſtellt. Aber der Verf. fügt dann ein drittes Kapitel (Kap. VIII) hinzu über die mediae animae purgabiles, die weder ganz ſchlecht noch ganz gerecht ſeien, während in Wahrheit der Vorſtellung der Pythagoreer die Aufſtellung und Sonderbehandlung einer ſolchen Mittelklaſſe gänzlich fern lag. Was dafür angeführt wird, iſt außer zwei ſpäten Zeugniſſen aus der unter dem Namen des Timaeus Locrus erhaltenen Schrift de an. mundi und aus Plutarch de facie in Orbe Lunae, zwei Zeugniſſe, die aber gerade die Ungerechten, die Verſtockten den ἐπιεικεῖς und εὐδαίμονες antithetiſch ſcharf gegenüberſtellen, nur der charakteriſtiſche Hinweis, daß man die Annahme ſolcher animae mediae purgabiles bei den Pythagoreern ſchließen könne aus — Plato, der ja in ſeinen Vorſtellungen über Tod und Seele ganz den Phytagoreern gefolgt ſei. Das iſt ja der Irrtum! Die Skala der ethiſchen Werte, die Seelenentwicklung, die Beſſerung als moraliſches Prinzip — das ſind triadiſche Gedanken, die wohl bei Plato nachweisbar ſind, aber nicht bei den Pythagoreern, welche in der Antithetik von gut und böſe, vom Himmel der Gerechten und der Hölle der Sünder verharrten. Der Gegenſatz von gut und böſe in der zehngliedrigen Tafel iſt der einzige Punkt, in dem die vage pythagoreiſche Ethik mehr an die ontologiſchen Wurzeln des Syſtems rührt. Die oft citirten Anführungen im platoniſchen Gorgias (493 A ff.) enthalten wohl mit ihrem ſchroffen, abſoluten, antithetiſchen Charakter viel echt pythagoreiſches: auf der Seite des Böſen die ἀμύητοι, die ſchwer büßen, ferner der Gedanke des πίθος, die ἀπληστία, die der beſchränkenden Vernunft gegenüberſteht wie das ἄπειρον dem πέρας, vielleicht auch der Gegenſatz des ἐπιθυμητικόν und des νοητόν in der Seele. Dagegen ſcheint der Begriff des πείθειν nur ſehr künſtlich und ja auch ohne jede bildliche Anſchauung von Plato in dieſen Vorſtellungskreis hinein-

gezogen. Das Gegenſpiel von Tugend und Lohn, Schuld und Strafe, das ſich in dem Begriff der Vergeltung ausprägt, war den Pythagoreern das intereſſanteſte Moment der ganzen Ethik. Der paralleliſtiſchen Antithetik iſt der Gedanke der Vergeltung ebenſo natürlich und ſympathiſch wie der der Wiederkehr. Die Vergeltung iſt auch eine Wiederkehr: eine Entgegenſetzung des Gleichen, eine Ausgleichung durch das Entgegengeſetzte. Ariſtoteles weiß uns von pythagoreiſcher Ethik nichts anderes zu berichten, als daß ſie die Gerechtigkeit durch die Vier bezeichneten, überhaupt durch eine Quadratzahl, durch eine Zahl des *ἰσάκις ἴσον*, weil ſie *τὸ ἀντιπεπονθός* ſei, Gleiches mit Gleichem vergilt. — Aus der ſpärlichen Ausleſe pythagoreiſcher Ethik ſei endlich noch erwähnt, daß der ſpäter in der ethiſchen Antithetik namentlich der Sophiſten ſo bedeutungsvolle Gegenſatz von *νόμος* und *φύσις* wahrſcheinlich ſchon dem Philolaos vor Augen ſtand. (Boeckh Philol. 188 f.)

Wie eine wühlende dämoniſche Krankheit durchzieht die Antithetik, unbekümmert um alle Grenzpfähle der Gebiete, das ganze Reich des Denkens, bisweilen Wahrheit erzeugend, häufiger aber Irrtum und Verzerrung. So tritt ſie auch im Gebiet der Logik und Erkenntnistheorie auf, zwar ohne prinzipielles Bewußtſein und armſelig wie die pythagoreiſche Logik überhaupt und wie die vorſokratiſche Logik insgeſamt und doch nicht bedeutungslos in ihren Konſequenzen. Auch hier hat ſie ihre beſtimmten naturgemäßen und beliebten Ausdrucksformen. Unter den Schlüſſen iſt es natürlich der disjunktive mit ſeinem Gegenüber entſprechender, ſich ausſchließender Möglichkeiten, den ſie faſt allein begünſtigt und ausbildet. Zwar ſind die eigentlichen Fanatiker des disjunktiven Schluſſes die Eleaten und Sophiſten. Aber den Pythagoreern fehlt er durchaus nicht. Gleich der berühmte Anfang der philolaiſchen Schrift (Boeckh S. 47 ff.) zeigt einen disjunktiven Schluß (über die Notwendigkeit des Begrenzten und Unbegrenzten), auf dem als methodiſchem Ausgangspunkt das ganze philolaiſche Syſtem ruht. Von ähnlicher Wichtigkeit iſt der Beweis des Archytas für die Notwendigkeit des Unbegrenzten. Und auch dieſer Beweis iſt, ſelbſt wenn er in der weiteren Faſſung bei Simplicius dem

Eudemus angehört, nach der ſicher echten einleitenden Frage zu ſchließen (*ἐν τῷ ἐσχάτῳ ἦγουν τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ γενόμενος, πότερον ἐκτείναιμι ἂν τὴν χεῖρα ἢ τὸν ῥάβδον εἰς τὸ ἔξω, ἢ οὐκ ἄν*; Simpl. Phys. 108 a) disjunktiv geführt worden. Und viel mehr wiſſen wir ja von pythagoreiſchen Argumentationen überhaupt nicht.

Hier bewährt die Antithetik noch eine glückliche, anregende Hand; erſt den Späteren entlockte ſie jenen argen Misbrauch des disjunktiven Schluſſes. Um ſo verderblicher wirkt ſie aber bei den pythagoreiſchen Definitionen, jenen erſten ſchüchternen Verſuchen, mit denen nach Ariſtoteles die Pythagoreer der ſokratiſchen Begriffsanalytik präludirten. Ariſtoteles (Met. I, 5, 987 a; XIV, 6, 1093 a) hat den durchgreifenden Irrtum der pythagoreiſchen Definitionsmethode ſcharfen Blickes erkannt, aber nur die Seite der Identifikation, nicht auch die ebenſo notwendige der Antithetik daran hervorgehoben. Wenn ſie jedes Ding, jeden Begriff durch eine Zahl konſtituirten, ſo wurden mit dieſem Ding, dieſem Begriff ſein genus, ſein Prädikat und beliebige andere durch dieſelbe Zahl konſtituirte Dinge identiſch. Oder ſie verteilten prinziplos dasſelbe Subjekt auf verſchiedene Prädikate, dann wurde, wie Ariſtoteles ſagt „die Eins das Viele.“*) Die Pythagoreer haben in den überlieferten Definitionsbeiſpielen Illuſtrationen zu dieſen Konſequenzen geliefert. Hier zeigt ſich auch wieder der eigentliche Urgrund der Antithetik: die inſtinktive oder eigenſinnige Denkſtarre, die nur Abſoluta kennen will. Indem der Pythagoreismus die Dinge durch Zahlen konſtituirt, macht er ſie zu lauter einzelnen abgeſchloſſenen Inſeln, denen die Übergänge, die Brücken der Gattungsbegriffe und gemeinſamen Prädikate fehle. Die pythagoreiſchen Begriffskreiſe können weder ſich ſcheiden noch konzentriſch ineinanderliegen. Wie ſoll da auch eine Vermittlung der Einheit und Vielheit möglich ſein, wo die Möglichkeit logiſcher Subordination fehlt? Das pythagoreiſche Denken, ſpeziell das

*) vgl. B. Münz, die Keime d. Erktheorie in d. vorſophiſt. Per. ꝛc. S. 10 f.

pythagoreiſche ὁρίζειν kennt nur Gleichheit nnd Ungleichheit*), Identität und Gegenſatz; die Kategorie des Halbgleichen, des Mittleren, Relativen dämmert ihm nicht in fernſter Ahnung auf. Was nicht für mich iſt, iſt wider mich, ſagt jeder pythagoreiſche Begriff. Das iſt die Antithetik in der pythagoreiſchen Logik.**)

Um die hohe Bedeutung der Antithetik für die pythagoreiſche Erkenntnistheorie zu ſchätzen, genügt es zu wiederholen, daß die menſchliche Erkenntnis ſich an die oberſten Gegenſätze knüpft (Stob. I, 458. Boeckh Fr. 4 S. 62 ff.). Es iſt damit nur am entſcheidendſten Beiſpiel ausgeführt, was in voller Allgemeinheit mindeſtens ein unausgeſprochenes, inſtinktives Grundprinzip des Pythagoreismus war: daß das Denken lauter Gegenſätze aufweiſe, ſich in lauter Gegenſätzen bewege. *Εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων* ꝛc.: darin ſtimmen nach Ariſtoteles (Met. I, 5) die Pythagoreer mit Alkmäon überein. Hieraus iſt die Beziehung auf das Subjekt, mindeſtens auf die ſubjektive Erfahrung, da die weiter angeführten Gegenſätze ihrer Materie nach nicht ſpeziell menſchliche ſind, zu entnehmen.

Ein weiteres hier anzuführendes Moment gehört eigentlich weniger in das Gebiet der Antitheſen als in das entgegengeſetzte der Identifikationen. Und doch gehört es hierher. Es iſt derſelbe Trieb, alles nur abſolut zu faſſen, in übertreibender Schroffheit nach dieſer oder jener Seite zuſammenzuraffen, der ſich notwendig hier als antithetiſcher, dort als identifikatoriſcher Trieb ausſpricht. Es iſt in beiden derſelbe heiße Gedanke des Entweder-Oder, das nichts halbes, nur identiſches oder entgegengeſetztes duldet. Was in nahe Berührung zu einander tritt, darf es nur in der Freundſchaft der Homogeneität oder in feindlichem Gegenſatz. Es gilt

*) vgl. das philolaiſche Bruchſtück bei Stob. I, 458.

**) Es ſcheint faſt, daß ſie alle Erſcheinungen in einen einzigen Gegenſatz zuſammenzogen und auf jeder Seite dieſes Gegenſatzes alle noch ſo heterogenen Begriffe identiſch ſetzten. So wird nach Plut. de Js. c. 48 p. 370 dem Guten gleichgeſetzt das Eins, das Ruhende, die gerade Linie, die ungerade Zahl, das Viereckige, das Gleiche, das Rechte, das Glänzende; dem Böſen das Unbegrenzte, das Bewegte, die krumme Linie, die gerade Zahl das Rechteck, das Ungleiche, das Linke, das Dunkle.

z. B. die Frage, in welchem Verhältnis das Erkannte zum Erkennenden ſtehen muß. Nur im Verhältnis der Gleichheit, antworteten die einen, — nur im Verhältnis des Gegenſatzes, antworteten die andern unter den vorplatoniſchen Antithetikern. Man ſieht, ſo entſchieden ſich beide Anſichten gegenübertreten: ſie entſtammen derſelben Gedankenquelle. Die Pythagoreer eröffnen die Reihe derer, die da behaupten, daß nur das Gleiche vom Gleichen erkannt werden könne und die Seele den Erſcheinungen entſprechend und homogen ſei (Stob. Ecl. I, 8. Boeckh Fr. 18 S. 139 ff.; 190 f.; Sext. adv. Math. VII, 92).

Am ſtärkſten kommt natürlich jener identifikatoriſche Trieb bei den Pythagoreern zum Ausdruck in ihrer Vorliebe für die Analogie oder vielmehr gerade in der Verneinung jeglicher Analogie und der Umſetzung jeder Analogie in die Identität. Eben jene Verwiſchung des relativiſtiſchen Elements in der Analogie, des Unterſchiedes zwiſchen der Analogie und der Identität erklärt es, daß ſie die Zahlen ebenſowohl zu Muſterbildern wie zu Eſſenzen der Dinge machten und an der bloßen Analogie eine volle Befriedigung fanden, welche dieſe mit ihrer irrealen Halbheit ſonſt nicht erwecken kann.

Wenn wir den überlieferten Beiſpielen trauen dürfen*), ſo hatten ſie auch eine Vorliebe für dichotomiſche Moralſätze, in denen zwei verglichene Vorſtellungen in grammatiſchem und gedanklichem, freundlichem und feindlichem Gegenüber auf einander hinblicken. Die Analogie iſt eben die Zwillingsſchweſter der Antitheſe.

Endlich ſei noch hingewieſen auf den ſcheinbar ſo natürlichen und doch eigenartigen und folgenſchweren abſoluten Gegenſatz des Wahren und Falſchen. Es liegt ganz im Geiſte des Syſtems, daß dieſer Gegenſatz auf den des Begrenzten und Unbegrenzten zurückgeführt wird. Hieraus folgt, daß für die Pythagoreer die Sphäre des Seins um einen Grad über die des Denkens hinausragt, aber nur um *einen* Grad, nur mit der Realität des Unbegrenzten,

*) vgl. Mullach, Fragm. philos. Gr. I. Pythagoreorum etc. similitudines S. 488 ff.

alſo des Negativen, das real iſt, aber *ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος**). Damit ragt auch die Antithetik bei den Pythagoreern über den Bereich des Logiſchen hinaus.

Von Zeit zu Zeit in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes liebte es die überwuchernde Myſtik und Phantaſtik ſtets, ſich in Syſtemen zu ergehen, die dem Kultus der Zahlen geweiht waren. Wohl alle dieſe zahlenmyſtiſchen Theorien lagen in tiefſter Verehrung, in ſtrengſter Abhängigkeit ihrer ſchematiſchen Exiſtenz der „heiligen" Dreizahl zu Füßen — nur der Pythagoreismus nicht. Parallel damit — und vielleicht auch in kauſalem Zuſammenhang damit — erſcheint eine zweite Beſonderheit des Pythagoreismus vor anderen ähnlichen Theorien: der vorwiegend phyſikaliſche Charakter und der zwar viel beſprochene und äußerlich vorhandene, aber innerlich mangelnde ethiſch-religiöſe Zug. Nicht bloß myſtiſche Theorien, auch z. B. die politiſchen und militäriſchen Einteilungen in Athen, Sparta, Rom ꝛc. begünſtigen auffallend die Dreizahl. Zeller, der dies a. a. O. S. 451 f. Anm. ausführt, nennt die Drei die kleinſte Rundzahl bei Griechen und Römern und erwähnt bereits nebenher, daß bei den Pythagoreern die Vierzahl höheren Wert beſitze. Aber die Indifferenz der Pythagoreer gegenüber der Dreizahl iſt eine gar zu auffallende, um zufällig und nebenſächlich und nicht von prinzipieller Bedeutung zu ſein. Zwar wird die Drei gerühmt als die erſte ungerade und, weil ſie Anfang, Mitte und Ende enthalte, allumfaſſende Zahl.**) Aber nicht nur, daß der letztere Gedanke völlig unbenützt bleibt: preiswerte Beſonderheiten werden an allen Zahlen von 1—10, d. h. an allen überhaupt, da die übrigen nur Wiederholungen jener ſein ſollten, hervorgehoben***) und mindeſtens die Hälfte der erſten 10 Zahlen ragt an Wert im pythagoreiſchen Syſtem über die Dreizahl hoch empor, ohne daß dieſe noch über das Gleichmaß der übrigen ſich irgend erhebt. Die Einzahl und die Zweizahl ſind ja die Grundpfeiler des ganzen Syſtems und zeigen ſich als ſolche in Monismus

*) Fr. 18. Boeckh S. 145. Stob. Ecl. I, 8.

**) Aristot. de Coelo I, 1, 268a[10].

***) ſ. die Zeugniſſe bei Zeller I[4] 369 f.

und Antithetik, in der Lehre des Geraden und Ungeraden u. ſ. w. *). Nächſtdem ſteigt die Vierzahl gewaltig empor **). Pythagoras wird geprieſen als „der Verkündiger der Tetraktys“ und dieſe ſelbſt als die Quelle und Wurzel der ewigen Natur. Später liebten es die Pythagoreer, alle Dinge nach tetradiſchem Schema zu ordnen. Sicher philolaiſch iſt die Aufſtellung der 4 Lebenszentren: ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον. Dieſen 4 Organen entſprechen 4 Vermögen (Vernunft, Seele und Empfindung, Anwurzelung und Keimung, Zeugung) und 4 Träger derſelben, denen jene ἀρχαί ihres Seins ſind (Menſch, Tier, Pflanze und die Geſamtheit der Weſen ***). Sehr beachtenswert, weil beſtätigend für unſere hiſtoriſch-arithmetiſche Theſe, iſt folgender vergleichende Satz Boeckh's †): „Man ſieht, daß Philolaos hiermit vier Syſteme des organiſchen Lebens bezeichnet, wie Platon im Timäus drei ſolcher Syſteme hat, deren Mittelpunkt Haupt, Bruſt und Bauch ſind.“ Von den übrigen Zahlen ſtehen die Sieben und die Zehn in höchſter Gunſt und beweiſen ihre Kraft entſcheidend, jene ††) als Zahl der Saiten, der muſikaliſchen Harmonie und der Planeten, dieſe als Zahl der Gegenſätze, der Weltkörper und der Gliederung des ganzen Zahlenſyſtems. Die Zehn beſonders iſt die vollkommene Zahl, die die Natur aller andern umfaßt †††), ſie heißt groß, vollkommen, alles wirkend, Anfang und Führerin des göttlichen, himmliſchen und menſchlichen Lebens, Bedingung und Grundlage unſeres Wiſſens §).

Die übrigen Zahlen ſtehen in der Wertſchätzung weit zurück. Doch die Fünf tritt als Zahl der regelmäßigen Körper und der Elemente noch ſehr bedeutungsvoll hervor. Auch hier iſt es wichtig und ſchon von Zeller bemerkt (S. 377 Anm. 3), daß das Neue

*) vgl. auch Schleiermacher, Geſch. d. Ph., S. 55.

**) Zeller I, 368.

***) Die letzte Gattung erſcheint wie ein nur um der Vierzahl willen hinzugefügtes „blindes Fenſter“.

†) Philol. S. 160.

††) vgl. Zeller a. a. O. S. 321 Anm. 1. S. 398—403.

†††) Aristot. Met. I, 5, 986a[8].

§) vgl. Boeckh, Philol. S. 138 ff. 146.

und Eigenartige der ganz ähnlichen Körpertheorie des platoniſchen Timäus gegenüber der pythagoreiſchen wieder in der platoniſchen Verwertung des Dreiprinzips liegt: in der Ableitung aller Körper aus Dreiecken. Es ſcheint, daß die Pythagoreer ſelbſt in der Geometrie der Dreizahl nicht das Intereſſe ſchenkten, das die Zahl der erſten, der grundlegenden Flächenform verdient. Wertvoller als die „dreizählige“ Fläche war ihnen wohl der „vierzählige“ Körper. Jedenfalls war ihre Lieblingsfigur der Kubus, den ſie die geometriſche Harmonie nannten *). Die Zahl aber, die dem Kubus bedeutungsvoll entſpricht, iſt die Achtzahl **). Iſt es Zufall, daß hiernach gerade 3, 6 und 9 übrig bleiben als die einzigen Zahlen, die nicht in ſelbſtändiger Bedeutſamkeit hervortreten? Nur in Proportionen, alſo nicht ſelbſtändig, ſondern in Verbindung und Reciprocität mit andern Zahlen treten 3 und 6 auf, die 6 in der wichtigeren kubiſchen Proportion (6, 8, 12), die 3 in der Proportion des vollkommenſten rechtwinkligen Dreiecks: 3 : 4 : 5. Ariſtoteles berichtet ***), daß die Pythagoreer die Linie durch die Zweizahl definirten. Die 4 nannten ſie die Zahl des Körpers, der Fünf entſprach die Beſchaffenheit und Färbung, der Sechs die Belebung, der Sieben Vernunft, Geſundheit und Licht, der Acht Liebe, Freundſchaft, Klugheit und Erfindungsgabe †). Wo bleibt in dieſen aufzählenden Berichten die Dreizahl und Neunzahl? Daß Plato für die Dreizahl den Namen: Zahl der Fläche ſchon vorfand, muß erſt aus ſpäten Quellen wie Sext. adv. Math. IV, 4. 5 mit halber Sicherheit erſchloſſen werden ſ. Zeller I, S. 375, was zum mindeſten eine ſehr mäßige Betonung dieſer Vorſtellung bei den Pythagoreern bezeugt. Die Neun, die in ihrer beſcheideneren Stellung das Dreiprinzip reiner vertritt als die Drei ſelbſt, kommt faſt in der ganzen Zahlentheorie der Pythagoreer nicht vor, außer daß ſie etwa zugleich mit der Vier

*) Boeckh ib. S. 87 ff.

**) vgl. Zeller I, 362, Anm. 2.

***) Met. VII, 11, 1046.

†) Jambl. Th. ar. S. 34 f. 56. Boeckh a. a. O. 157 ff. Asclep. Schol. in Arist. S. 541 a $^{28}$.

der Gerechtigkeit gleichgesetzt wird, wobei aber gerade weniger das triadische als das quadratische Element in ihr geschätzt wird. Bei der Messung der musikalischen Harmonie, bei der die Quarte und Quinte am höchsten geachtet werden, spielt die Drei wie andere, namentlich niedrige Zahlen und auch manche Bruchzahlen eine Rolle, ohne tendenziös unter den andern hervorzutreten. Auch in den Berichten des Boëthius über die philolaische Harmonielehre tritt eine Tendenz zum triadischen Prinzip nur in einer längeren selbständigen Notiz (Mus. III, 5) hervor, in der die Zahl 27 ganz besonders exzellirt. Aber gerade diese Notiz zeigt so groben, unwahrscheinlichen Irrtum in der Rechnung und so arge Lächerlichkeit der Zahlenmystik, daß selbst der rettungseifrige Boeckh, der beides näher aufzeigt (Philol. S. 77 ff.), ausruft: „Wie einer auch über die Echtheit der Philolaischen Schrift urteilen möge, so wird er mit jener schlechten Spielerei in Verlegenheit geraten" (S. 79 f.). Warum aber Boeckh zwar niemals die falsche Rechnung, wohl aber die sie veranlassenden mystischen Spielereien mit der 27 als philolaisch gelten lassen will, ist gar nicht abzusehen.

Auch die sonst so willkürlich spielende pythagoreische Analogistik vernachlässigt in auffallender, fast tendenziöser Weise die Dreizahl. Wenn berichtet wird, daß die Pythagoreer den einzelnen Zahlen Götternamen verliehen, so werden wohl meist die Eins (= Apollo), die Zwei (= Artemis ꝛc.), die Sechs (= Aphrodite), die Sieben (= Athena), die Acht (= Poseidon), die Zehn (= *παντέλεια*) mit solchen Namen bedacht (Moderatus bei Stob. I, 20; Plut. de Is. c. 10 p. 354 u. a.), aber kaum die Drei und die Neun. Wenn es heißt, daß die Pythagoreer bestimmten Zahlen bestimmte Begriffe gleichsetzten, so nennt der zuverlässigste*) Zeuge hierfür — von den gar zu knappen aristotelischen Notizen abgesehen —, der Scholiast Alexander (zu Met. I, 5, 985 b [26]) als solche Zahlen die Eins (= *νοῦς* ꝛc.), die Zwei (= *δόξα*), die Vier (oder Neun = *δικαιοσύνη*), die Fünf (= *γάμος*), die Sieben (= *καιρός*). Wieder fehlt hier die Drei. Selbst das große

*) vgl. Zeller I, 360 f. Anm. 3.

Sammelwerk für alle dieſe Spielereien, die als Quelle für den älteren Pythagoreismus unzuverläſſigen theologumena arithmeticae des Jamblichus wiſſen (außer von der Acht) gerade von der Drei und Neun am wenigſten zu berichten. Und die analogiſtiſchen Beinamen, die dort und bei andern ſpäten Zeugen der Drei zugeſchrieben werden, ſind weſentlich ſolche, die ſonſt (z. T. bei Jamblich ſelbſt) andern Zahlen verliehen werden (z. B. *γάμος* ſonſt = 5 oder 6 *); *φιλία* ſonſt (Jambl. Th. a. 56) = 8, *ἁρμονία* ſonſt = 8 (Jambl. 55), *εἰρήνη* ſonſt = 6 (Jambl. 38), *ὁμόνοια* ſonſt = 9 (ib. 58)). Bisweilen zeigt ſich deutlich der nachplatoniſche oder nachariſtoteliſche Urſprung ſolcher Variationen z. B. wenn 3 als *δόξα* bezeichnet wird neben 1 als Geiſt, 2 als Seele, 4 als Leib (vgl. Zeller 365, 1) oder wenn die Gerechtigkeit auch Drei genannt wird, weil ſie die Mitte ſei zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig (Plut. de Is. c. 76 p. 381). Nur in der Form des Dreiecks ſcheint den Pythagoreern die Trias zwar, wie erwähnt, nicht das zu erwartende, aber doch noch ein gewiſſes Intereſſe eingeflößt zu haben. Die exponirte, notwendige grundlegende Stellung des Dreiecks in der Geometrie ließ dieſes nun einmal nicht überſehen. Und doch wird von ihm, nicht mehr und nicht weniger als vom Viereck, vom Zwölfeck ꝛc. nur geſagt, daß ſein Winkel gewiſſen Göttern heilig ſei. Als hätte die Drei kein ſelbſtändiges Recht, erſcheint ſie hier in Kombination mit der Vier. Da iſt der Winkel des Dreiecks 4 Göttern, nebenbei geſagt, durchaus nicht den höchſten und ſympathiſchſten **), geweiht, wie der Winkel des Vierecks 3 Göttern. Da ergeben beide Zahlen reſp. Figuren kombinirt das Zwölfeck, dem der oberſte Rang, die Weihe des Zeus, eingeräumt wird. Den rechten Winkel des regelmäßigen Vierecks ſchätzten die Pythagoreer höher als den ſpitzen des regelmäßigſten Dreiecks und das „vollkommenſte“ Dreieck war ihnen nicht dasjenige von drei gleichen Seiten, ſondern ein recht-

*) vgl. Zeller I, 365, Anm. 1.

**) bei Plut. de Is. c. 30 p. 363 ſind es allerdings nur 3: Hades, Dionyſos, Ares. Auch das Viereck iſt bei Plut. nicht 3, ſondern 5 Göttern geweiht.

winkliges, das ja zur Ergänzung zum Viereck beſonders herausfordert. Und was ſie am rechtwinkligen Dreieck hauptſächlich, auch durch die Bezeichnungen der Seiten*), hervorhoben, war, daß die Summe der Quadrate der Katheten (= δυναστευόμεναι) gleich ſei dem Quadrat der Hypotenuſe (= δυναμένη). Nirgends erhält das Dreieck eine individuell primäre Stellung. Wenn Proklus in ſeinen unglaubwürdigen**) Begründungen der oben beſprochenen mythologiſch-geometriſchen Aſſoziationen das Dreieck für die Pythagoreer der Anfang alles Werdens ſein läßt, ſo wiſſen wir eben, daß zwiſchen den alten Pythagoreern und Proklus Plato gelebt hat. Überhaupt iſt es merkwürdig, wie Vieles, das als pythagoreiſch überliefert iſt und die Dreizahl an der Spitze trägt, ſchon die Kritik, ohne dieſes Moment hervorzukehren, aus andern Gründen als unecht behauptet oder verdächtigt hat. So die Dreiteilung der Seele in νοῦς, θυμός und ἐπιθυμία***) oder die ähnliche in νοῦς, φρένες, θυμός†), die Vorſtellung von der dreifachen Sonne bei Philolaos††), die drei Klaſſen der Begriffe†††), die plutarchiſche Tradition, daß jeder der 10 Himmelskörper von dem unter ihm liegenden dreimal ſoweit entfernt ſei als dieſer von dem nächſttieferen §), auch die dreigliedrige Tafel der Gegenſätze bei Diog. L., ſtatt der zehngliedrigen die Scheidung ſowohl der geraden wie der ungeraden Zahlen in je 3 Klaſſen §§) u. a. m. Das ἀρτιοπέρισσον wird zwar bei Philolaos (Boeckh Fr. 2) als dritte Klaſſe der Zahlen hinzugefügt, aber es bleibt doch eine abhängige, bedeutungsloſe Hinzufügung. Im Grunde giebt es auch für Philolaos nur δύο ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον.

Dieſes prinzipielle Zurücktreten der Dreizahl in der pythagoreiſchen Syſtematik verdiente, umſomehr als es bisher ſo gut

*) vgl. Zeller I, 369, Anm. 4.
**) vgl. Zeller I, 363, Anm. 1.
***) vgl. Zeller I, 315
†) vgl. Zeller I, 316.
††) vgl. Zeller I, 264. 390, Anm. d. vor. S.
†††) vgl. Schleiermacher, Geſch. d. Philoſ., S. 59.
§) vgl. Zeller, S. 401, Anm. v. S. 399.
§§) vgl. Zeller, S. 366 u. Anm. 1.

wie unbeachtet blieb*), in einem längeren Exkurs beſprochen zu werden, weil darin noch deutlicher zum Ausdruck kommt, wie das pythagoreiſche Syſtem ſich ſo ganz auf antithetiſch-paralleliſtiſcher Grundlage aufbaut. In dieſem Rohſtyl der Syſtematik giebt es nur ein Vereinigen und Trennen, da herrſchen die Zahlen der Einheit, die Rundzahlen und die Zahlen der Spaltung (1, 2, 4, 10). Da fehlt die organiſche Komplexion, die logiſche Beziehung, der Stufenbau, der ethiſche Strebensgedanke, der die Mitte zwiſchen gut und ſchlecht zur Vorausſetzung hat, u. a. m. Erſt wo dieſe Verfeinerungen des Denkens heraustreten, beginnt die Drei ihre bedeutſame Rolle zu ſpielen.

## Alkmäon.

Der Krotoniate Alkmäon iſt ein Arzt, der nur *ἐνίοτε φυσιολογεῖ***). Das hierdurch erklärliche Vorwiegen des empiriſchen Details in ſeiner Lehre, die Unluſt, die Welterklärung zum höchſten Endpunkt zu führen, kommt auch zum Ausdruck in dem faſt gänzlichen Zurücktreten des makrokosmiſchen Monismus. Bei aller Neigung zur Differenzirung iſt Alkmäon kein Pluraliſt. Er unterläßt es ja, die letzte Subſtanzfrage zu ſtellen und außerdem geht er über reine Zweiteilungen in der Welt und in den Erſcheinungen nicht hinaus und die ſo entſtandenen Teile ſehen ganz aus wie die Hälften einer nur verloren gegangenen, nur verblaßten Einheit. Der moniſtiſche Zug fehlt auch nicht durchaus in dieſem Syſtem. Er fehlt wohl faſt gänzlich für den Makrokosmos, aber für den Mikrokosmos hat Alkmäon ein moniſtiſches Prinzip aufgeſtellt: das Gehirn. Das Gehirn iſt genetiſch und mechaniſch, phyſiologiſch und pſychologiſch das Erſte im Menſchen. Das Gehirn iſt der Sitz der Seele und iſt Zielpunkt und Zentralorgan aller

*) Peterſen (hiſtor. philol. Stud. S. 12) nennt ſogar die Drei und die Zehn von Pythagoras „beſonders hochgeachtete Zahlen“ und auch Lobeck (Aglaophamus II, 386 f.) betont die Bedeutung der Dreizahl bei den Pythagoreern.

**) Diog. L. VIII, 83.

Empfindungen*). Es entſteht zuerſt beim Embryo und von ihm ſtammt auch der Samen. Hierher gehört auch die ſchon von Hirzel**) für Alkmäon in Anſpruch genommene platoniſche Stelle Phaed. 96 B, die von einer Lehre berichtet, welche alle Erkenntnisthätigkeit von der αἴσθησις bis zur ἐπιστήμη auf das Gehirn als direkte oder indirekte Quelle zurückführt. Dieſe Zurückführung iſt wohl ſicher dem Alkmäon zuzuſchreiben, nur in der Beſchreibung jener Stufenleiter läßt Plato, wie Zeller mit Recht bemerkt, eigene Zuthaten mit einfließen. Wie die Pythagoreer hatte auch Alkmäon neben dem feſten urſprünglichen Einheitsprinzip noch eine idealere ſchwebende Einheit nötig, die die ausbrechenden Gegenſätze beruhigen ſollte. Bei den Pythagoreern hieß dieſe Einheit Harmonie, Alkmäon verlangte für den menſchlichen Körper eine „Symmetrie" oder „Iſonomie" der Gegenſätze***).

Einige Beiſpiele analogiſirender Vereinigung von Erſcheinungen verdienen kaum als Zeugniſſe für Alkmäons Monismus genannt zu werden.†) Stärkere moniſtiſche Tendenz beweiſt es, wenn ihm die Welt der Einheit die wahre vollkommene und die faſt peſſimiſtiſch beklagte Welt der Differenzen die menſchlich unvollkommene iſt, wenn er den höheren Wert des Göttlichen, des Sideriſchen, des Seeliſchen gegenüber dem phyſiſch Irdiſchen in die Ewigkeit, einheitliche Gleichheit und Kreisläufigkeit ihrer Bewegung ſetzt.

Das Zurücktreten des Moniſtiſchen macht es nur deutlicher, daß Alkmäon der Antithetiker κατ' ἐξοχήν iſt. Der Differenzirungstrieb war damals gerade ſtark genug, eine Spezialwiſſenſchaft der Differenzirung wie die Anatomie zu erzeugen, von der dann wieder eine Rückwirkung auf die Philoſophie geſchah. Alkmäon, „der erſte Anatom", hat eine allgemeine Vorliebe für antithetiſche Teilſchnitte, für die einfachſte Form der Differenzirung, die ſich in

*) Theophr. de sensu § 25. 26. vgl. Unna de Alcmaeone Crotoniata (in Philol. hiſtor. Studien von Peterſen) Fragm. 11. 12. 15. 19. 24.

**) Hermes XI, 240 ff.

***) Plut. Plac. V, 30. Galen. Hist. ph. c. 39. vgl. Unna a. a. O. Fr. 28.

†) Arist. H. anim. VII., 1. 581 a$^{14}$ gener. anim. III, 2. 752 b$^{23}$.

Gegenſätzen ausſpricht. Er iſt Anatom nicht bloß dem Körper, ſondern der ganzen Welt gegenüber und teilt dieſe zunächſt in zwei große Sphären, die des Unvollkommenen und die des Vollkommenen, welche letztere ſich der konkret geſtimmte Alkmäon als die ewig bewegte vorſtellt.*) In jener echt antithetiſchen Weiſe, die für die feineren, relativen Unterſchiede, für Grade, für das, was Analogie und Identität ſcheidet, keinen Sinn hat, werden in die Sphäre des Vollkommenen die Begriffe des Unſterblichen, der kreisläufigen Rückkehr, des Sideriſchen und des Seeliſchen zuſammengeworfen. Die Seele muß unſterblich ſein, weil ſie dem Unſterblichen in einem Punkte gleicht, in der ewigen Bewegung: *φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ'ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ* Arist. de an. 1, 2. 405 a[30]. **) Ob gleich, ob ähnlich (*προσεμφερὴς τοῖς θείοις* Stob. Ecl. I, 52), das macht ja keinen Unterſchied! —

Die antithetiſchen Scheidungen werden weiter fortgeführt, wo ſich Gelegenheit dazu bietet, weſentlich allerdings***) in das für den Mediziner am nächſten liegende Gebiet des Menſchlichen und des Animaliſchen. Dem Unſichtbaren gegenüber hätten die Götter klare Einſicht, die Menſchen nur Vermutungen. Dieſer Gegenſatz kommt nicht zu prinzipieller Bedeutung und Verwertung und die vereinzelte Äußerung verrät auch weniger einen erkenntnis-theoretiſchen Peſſimismus, wie ihn die Späteren zeigen als eine ſtarke empiriſche Tendenz, die nur ihre Grenze fühlt und fixirt. Wichtiger als der Gegenſatz zwiſchen Göttern und Menſchen iſt die antithetiſche Abſcheidung des Menſchen nach unten hin. Das Tier hat nur Empfindung, der Menſch hat Verſtand.†) Die Lehre vom Gegenſatz der *αἴσθησις* und *φρόνησις* und die Lehre von der Identität dieſer Funktionen (Empedokles, Demokrit) treten bei den Vorſokratikern ähnlich wechſelweiſe auf wie die Lehre von der Erkenntnis durch das Gleiche und die Lehre von der Er-

*) Über den Gegenſatz der Planeten und der Nichtplaneten ſ. Plut. plac. II, 16, 1. Unna Fr. 3.

**) vgl. Unna a. a. O. Fr. 9.

***) vgl. Kriſche, Forſchungen a. d. Geb. d. a. Philoſ. I, S. 71. 74.

†) Unna, Fr. 8.

kenntnis durch das Ungleiche. Ein tieferer Unterſchied der Syſteme wird damit nicht begründet bei dieſen Denkern, die ſo leicht ſcheiden und vereinigen, zwiſchen Identifikationen und Antitheſen hin- und herſchaukeln. Auch die oben genannte Phädonſtelle ſcheidet *αἴσθησις* und *φρόνησις* reſp. *ἐπιστήμη*. Dieſe Scheidung und die Zurückführung der Erkenntnisthätigkeit auf das Gehirn iſt auch durch andere Zeugniſſe dem Alkmäon geſichert.*) Aber die zwiſchen *αἴσθησις* und *ἐπιστήμη* eingeſchobene Mittelſtufe der *μνήμη* und *δόξα*, die durch das *ἡρεμεῖν* zur *ἐπιστήμη* aufſteigen, gehört kaum dem Alkmäon, ſondern dem Platon, dem der Aufſtieg der *δόξα* zur *ἐπιστήμη* durch innere Feſtigung ein oft betonter originaler Lieblingsgedanke war.**) Hirzel (a. a. O. S. 43 ff.) weiß mit dieſer Zwiſchenſtufe für Alkmäon nichts anzufangen. Er zitirt eine ariſtoteliſche Stelle, welche die gleichen Begriffe enthält und gerade den echt platoniſch-ariſtoteliſchen Urſprung derſelben beweiſt.

Die Antithetik greift weiter ins Anthropologiſche hinein. Nicht nur, daß im menſchlichen Leben Anfang und Ende gegenſätzliche Pole bleiben, während ſie in der himmliſchen Sphäre, die in ewigem Kreislauf ſich bewegt, eins werden***): Alles Menſchentum ſelbſt zerfällt in Gegenſätze: *φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι* (die Pyth.) *διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρόν, ἀγαθὸν κακόν, μικρὸν μέγα. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἐπέῤῥιψε περὶ τῶν λοιπῶν κτλ.* Arist. Metaph. I, 5. Es ſcheint, daß Alkmäon, der jüngere Zeitgenoſſe des Pythagoreas (ib.) zuerſt die Antithetik prinzipieller, allgemeiner auffaßte, wie dies die erſten Worte des Zitats verraten. Denn Anaximander, Anaximenes, Pythagoras ſtellen wohl Gegenſätze auf, aber ohne abſtraktere, bewußtere Auffaſſung des antithetiſchen Prinzips ſelbſt. Da die zitirten Gegenſätze, nach den einleitenden Worten zu ſchließen, kontradiktoriſch gemeint, in Wirklichkeit aber konträr ſind, ſo zeigt

*) vgl. Zeller, 454, 1.

**) vgl. Menon 97 E, Phileb. 59. Polit. 309 C ꝛc.

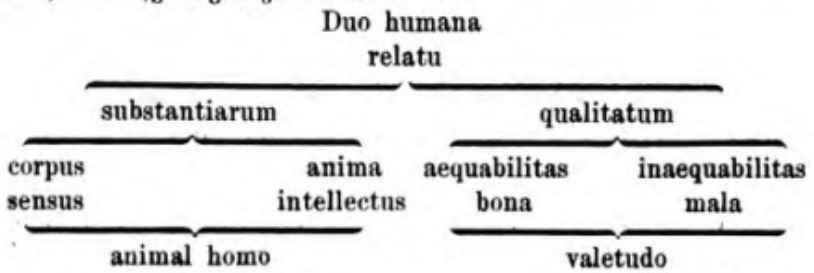
***) Arist. Problem. XVII, 3. Apostol. Proverb. XVIII, 56. Unna Fr. 10.

ſich hier wieder der Grundnerv der Antithetik: die Kurzſichtigkeit, die Relatives nicht faſſen kann und Alles gleichmäßig abſolut nimmt.

Auch die pathologiſche Weisheit des Alkmäon iſt nichts als Antithetik. Die Geſundheit liegt im Gleichgewicht der entgegengeſetzten Elemente des Körpers und die Krankheit liegt in der Störung dieſes Gleichgewichts zu Gunſten des einen oder andern der Gegenſätze. Warum Gleichgewicht? warum Gegenſätze? Hier können wir eine Schranke des vorplatoniſchen antithetiſchen Vorſtellens mit Fingern greifen. Wir heute ſagen auch: Krankheit iſt eine Störung und zwar des Organismus. Aber jene Alten konnten ein Syſtem, als welches ſie nun doch den Körper auffaſſen mußten, ſich nur vorſtellen als ein Einsſein oder ein Gleichgewicht von Entgegengeſetztem. Zwei Wände und ein Dach darüber: das nannten ſie ein Haus. Vom Ineinanderbauen, von der Komplikation, von der Relation des Heterogenen, nicht Entgegengeſetzten ahnten ſie noch nichts; mit andern Worten: der Begriff des Organismus war ihrem Vorſtellungsvermögen noch nicht aufgegangen.*)

Was Alkmäon den Joniern verwandt zeigt, iſt die Richtung auf das rein Phyſiſche, ſtatt auf das Mathematiſche. Was ihm aber vor allem mit den Pythagoreern gemein iſt im Gegenſatz zu den Joniern, das iſt die Richtung auf das Dauernde, auf das Dauernde nicht in der eleatiſchen Starre, ſondern noch in der freien Individualiſation wie eben bei den Pythagoreern. Und deshalb muß er die gleichen Mittel anwenden, die Antithetik in dieſem Dauernden zu überwinden. Die Subordination in ſeinen Gegenſätzen iſt nicht eine äußerlich temporale wie bei den Joniern,

*) vgl. über Alkmäons Antithetik namentlich Unna a. a. O. S. 51—55 Die dort (S. 55) beigebrachte Tafel für Alkmäons anthropologiſche Antithetik verdient hier nachgetragen zu werden:



nicht eine radikale, ontologiſche wie bei den Eleaten, ſondern wie bei den Pythagoreern eine mildere ethiſche, die in der Wertſchätzung liegt und ein Vollkommenes von einem Unvollkommenen ſcheidet. Und gleich den Pythagoreern bringt er, wie erwähnt, noch ein zweites Palliativmittel an die Gegenſätze heran: die Symmetrie, die der pythagoreiſchen Harmonie entſpricht. Aber es fiel ihm nicht ein, wie die Pythagoreer die ſyſtematiſche Einheit aller Gegenſätze in einem Grundgegenſatz zu ſuchen: ſein Blick galt nur der Empirie und ihrer Differenzirung.

---

# Über das Weſen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwickelungsprozeß des ſittlichen Gedankens.

Kritiſche Studie

von

**H. Bender.**

## II. Abſchnitt.

### Von den Grundlagen der Sittlichkeit und dem Urſprung und natürlichen Entwickelungsprozeß des ſittlichen Gedankens.

Im erſten Abſchnitt haben wir den Grundſatz des Allgemeinwohls als oberſtes Prinzip der Sittlichkeit erkannt. Es fragt ſich nun, woher dieſer Grundſatz ſtammt, worin es ſeine Urſache hat, daß Menſchen überhaupt ſittlich wollen und handeln können und woher es kommt, daß der ſittliche Gedanke erſt bei einem beſtimmten Grad geiſtiger Reife zum (ſelbſtändigen) Durchbruch gelangt. Wir haben im Verlaufe unſerer Unterſuchungen ſchon mehrfach betont daß wahre Sittlichkeit nur möglich iſt, wenn ſich das Individuum für fremde Zwecke erwärmt d. h. ſich ſolche Zwecke aneignet, die im ſtreng individuellen d. h. egoiſtiſchen Sinn nicht ſeine Zwecke ſind. Der Gedanke an eine derartige, völlig ſelbſtloſe Hingabe an fremde Zwecke aber erſchien ſelbſt großen Denkern ſo völlig unbe-